ان ہی مصنف کی دوسری کتابیں

مقدمہ نفسیات مقابلہ

نفسیات فاسدہ

نفسیاتی اصول 975

اساس نفسیات

نفسیات شعوری

نفسیات خواب

اصول نفسیات

افادیت

کانٹ

سلسلۂ معقولات

کانٹ

پروفیسر اے۔ ڈی۔ لنڈزے کی انگریزی کتاب کا ترجمہ

از

معتضد ولی الرحمٰن، ایم۔ اے
پروفیسر نفسیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

۱۹۳۳
کتابستان۔ الہ آباد

دیباچہ مترجم

اس سلسلے کے دو رسالے نیٹشے اور شوپنہائر، اس سے قبل اردو میں شائع ہو کر مقبول ہو چکے ہیں۔ رسالۂ ہذا کو اسی سلسلے کی تیسری کڑی سمجھنا چاہیئے +

کانٹ اُن اساطینِ فلاسفہ میں سے ہے جو فلسفۂ جدیدہ کے بانی ہوئے۔ یوں تو ماہیت و حقیقتِ علم پر اس سے قبل لاک، برکلے اور ہیوم بھی موشگافانہ بحثیں کر چکے تھے، لیکن جس وسعتِ نظر اور باقاعدگی کے ساتھ کانٹ نے اس مسئلہ پر غور کیا ہے وہ کانٹ ہی کا حصّہ تھی۔ عقلِ نظری کی بے بسی اور عقلِ عملی کی ہمہ گیری کا احساس اس سے قبل بھی کئی فلاسفہ کو ہوا لیکن اس احساس کی توضیح و تشریح ازل سے کانٹ کے لئے مقدر ہو چکی تھی۔ لیکن ایک عجیب بات یہ ہے کہ جو طلسمی محل افلاطون نے تعمیر کیا تھا، کانٹ بھی بالآخر اسی میں محصور ہو کر خالقِ اعیانِ نامشہود ہوا۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اگر افلاطون سے شاعری چھین لی جائے، تو باقی جو کچھ بچے گا وہ کانٹ ہوگا +

بہرکیف کانٹ کے خیالات و تفکرات کو تاریخ فلسفہ میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے کیونکہ یہاں سے فلسفہ کا ایک نیا دَور شروع ہوتا ہے۔ یہ رسالہ اب قارئین کے ہاتھوں میں ہے، پڑھیں اور فلسفیانہ موشگافیوں کی داد دیں +

میں اس رسالے کے قابل مصنف پروفیسر لینڈ سے کا شکر گزار ہوں کہ انھوں نے ترجمہ کی اجازت عطا فرمائی +

مترجم

ک

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب اوّل

تصوّرِ انتقادیت

ہائنے کا قول ہے، کہ ایمانویل کانٹ کے سوانح حیات لکھنا بہت مشکل کام ہے، کیونکہ نہ اس کی حیات تھی اور نہ سوانح۔ وہ جرمنی کے شمال مشرقی گوشے میں ایک قدیم شہر کونگسبرگ کے خاموش اور غیر آباد کوچے میں ایک مشین کی طرح منضبط، الگ تھلگ، اور بوڑھے بن بیاہے کی سی زندگی بسر کرتا تھا۔ اس کا زمانہ بہت پر آشوب اور طوفان خیز تھا۔ وہ ۱۷۲۴ء میں پیدا ہوا اور ۱۸۰۴ء میں مر گیا۔ جنگ ہفت سالہ اس کی آنکھوں کے سامنے شروع اور ختم ہوئی، اور یہی وہ لڑائی تھی؛ جس نے جرمنوں کو ایک قوم بنا دیا۔ ممالک متحدہ کی جنگ آزادی کے واقعات کو وہ نہایت ہمدردی سے پڑھتا تھا۔ انقلاب فرانس اور

نپولین کے تمام کارناموں کا آغاز اس کی حین حیات میں ہوا۔ لیکن اس نے تمام عمر اُس صوبہ سے قدم باہر نہ نکالا، جو اُس کا جنم بھوم تھا، اور نہ کوئی واقعہ اس کے درسوں، اس کے مطالعہ، اور اس کی تصنیف و تالیف میں خلل انداز نہ ہوتا تھا۔ ہائنے آگے چل کر لکھتا ہے:۔ "صبح کو اُٹھتے، کافی پینے، درس دینے، کھانا کھانے، سیر کو جانے، غرض ہر کام کا مقررہ وقت تھا۔ جب وُہ اپنا خاکستری فراک کوٹ پہن کر، اور سپین کی بید ہاتھ میں لے کر اپنے مکان کی سیڑھیوں سے اُترتا تھا، اور لیمو کی سڑک کی طرف جاتا تھا، تو اس کے پڑوسی سمجھ جاتے تھے، کہ ٹھیک ساڑھے ۳ بجے ہیں۔ اسی واسطے اس سڑک کا نام ہی "سیرگاہ فلسفی"[1] پڑ گیا تھا" ہائنے کا فیصلہ ہے، کہ "اس شخص کی ظاہری زندگی اور اس کے ہلاکت خیز دنیا پاش خیالات میں کس قدر تفاوت ہے"! جس طرح اٹھارویں صدی کی سیاسی تاریخ کا خاتمہ اُس وقت ہوا جب انقلاب فرانس کی سرحد سے گزر گیا، اور نپولین قدیم سیاسی نظامات کو توڑتا، اور یورپ جدید کی بنیاد ڈالتا ہوا تمام یورپ پر اِدھر سے اُدھر تک پھیل گیا، اسی طرح

---

[1] PHILOSOPHER'S WALK

اِس زمانے کی متخالف امواجِ فکر کونگسبرگ کے ایک ضعیف الصدر، نیم بیمار، چھوٹے سے آدمی کے ذہن میں آ کر جمع ہوئیں، اور ان کے اس اجتماع سے فلسفہ میں ایک نئے دَور کا آغاز ہوا +

بعض فلسفی ایسے ہوتے ہیں کہ جن کے سامنے صداقت اپنے آپ کو بغیر ان کی کوشش کے، ایک بلا واسطہ اور مستند الہام کی صورت میں منکشف کرتی ہے۔ کانٹ بھی ان ہی میں سے تھا۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف، انتقادِ عقلِ نظری[1]، کا تخیل اس وقت قائم ہوا، جب اس کی عمر ۴۸ سال کی تھی، اور جب ۵۷ کا ہوا، تو یہ شائع ہوئی۔ یہ اس کی آدھی عمر کے مطالعہ اور غور و فکر کا نتیجہ تھی۔ ہائنے اس کے متعلق لکھتا ہے "وہ ایک چھوٹے سے دکاندار کا نہایت اچھا نمونہ تھا۔ فطرت نے تو اُس کو کافی اور شکر تولنے کے لئے پیدا کیا تھا، لیکن تقدیر کا لکھا یہ تھا کہ وہ کچھ اور تولے گا، اور خدا کو اپنی ترازو کے ایک پلڑے میں رکھے گا، اور اس کی تول پوری تھی"۔ یہ پھبتی تو غیر منصفانہ ہے، لیکن یہ تشبیہ بہت با معنی ہے، کیونکہ کانٹ کا فلسفہ ایک طرح کی جانچ پڑتال ہے، یہ فکر کی بڑی تحریک

---

[1] CRITIQUE OF PURE REASON

کا گویا جائزہ لیا ہے، اور یہ کام اس زمانے سے شروع کیا گیا ہے، جب نشاۃ ثانیہ اور ریفارمیشن نے فکر کو آزادی دلائی ہے۔ یہ علوم جدیدہ کے اکتسابات و کمالات کے اندازہ کرنے، ان کے متخالف دعووں اور نصب العینوں پر بحث کرنے، اور ان دعووں اور نصب العینوں کے نتیجہ کو معلوم کرنے کی ایک کوشش ہے۔ زمانۂ حال کی سائنس کا آغاز تو دیکارت اور گلیلیو کے ہاتھوں ہوا، لیکن کانٹ پر پہنچنے کے بعد یہ سب سے پہلے اپنے آپ سے واقف ہوئی۔

اس جانچ پرتال کرنے کو کانٹ نے انتقادیت کہا ہے۔ اس کی بڑی تصانیف کے نام انتقاد پر ہی ہیں، یعنی انتقاد عقل نظری، انتقاد عقل عملی، اور انتقاد تصدیق۔ اس نے اپنے فلسفے کا نام انتقادی فلسفہ، یا انتقادی تصوریت رکھا ہے۔ اب کانٹ کا فلسفہ سمجھنے کے لئے ضروری ہے، کہ انتقادیت کے معنوں اور اس بات کو سمجھ لیا جائے کہ اس نے اس کو ادعائیت اور ارتیابیت کے مقابلے پر کیوں رکھا، کیونکہ اس قسم کے انتقاد کی ضرورت اور اس کا امکان اس کا سب سے بڑا فلسفیانہ انکشاف تھا۔ ہم نے کانٹ کے کام کے متعلق کہا ہے کہ اس میں اس زمانے کے اکتسابات

وکمالاتِ فکر کا جائزہ لیا گیا ہے۔ لیکن فی الحقیقت یہ اس سے بہت زیادہ ہے، اور اس کی اہمیت بھی اس قدر عالمگیر ہے کہ کسی ایک قرن کی تاریخ تفکر کی نہیں ہوسکتی۔ اس زمانے کے اکتسابات وکمالات تفکر بڑے اور جیّد تو ضرور تھے، لیکن ساتھ ہی متخالف اور ناتمام بھی تھے۔ یہ اور سمتوں میں ناکامی اور بے ثمری کے متقابل تھے، اور مختلف طریقوں کا نتیجہ معلوم ہوتے تھے۔ فکر کی ایک سمت میں کامیابی اور دوسری سمت میں ناکامی، اور سائنس کے حقیقی طریقوں کے متعلق یہ عدم یقین؛ وُہ مسائل تھے کہ جن پر ایک غیر جانبدار مشاہدہ کرنے والے کی نظر پڑی، اور کانٹ نے دعویٰ کیا۔ کہ ان کا حل صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ حقیقی اور واقعی اکتسابات وکمالات کا جائزہ لیا جائے، اور عام فکر انسانی کی طاقتوں اور وسعت کی تنقید کی جائے۔

جو حل طلب مسئلہ کانٹ کے پیش نظر تھا اس کو سمجھنے کے لئے سترھویں اور اٹھارویں صدی کی تاریخ فلسفہ پر نظر کرنا ضروری ہے۔ کانٹ نے سب سے پہلی بات تو یہ معلوم کی کہ طبیعیات نہایت استقلال اور یقین کے ساتھ ترقی کر رہی ہے۔ چنانچہ اس نے اپنے پہلے انتقاد

کے طبع ثانی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ "گلیلیو اور ٹارسیچلی[1] کے اختبارات سے قدرت کے متعلمین کو ایک نئی روشنی دکھائی دینے لگی" طبیعیات کی دانِ دونی کامیابی کا مطلب یہ تھا کہ اس عالم حسی وعینی پر اصول ریاضی کا صحیح اور کامیاب اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ خود ریاضی میں حیرت انگیز ترقی ہوئی۔ اس ناگہانی کامیابی کی وجہ سے لوگوں کو ایسا معلوم ہوا، کہ انہوں نے کائنات کی توجیہ کا ایک طریقہ منکشف کرلیا ہے۔ انہوں نے اپنے نئے طریقوں کی بارآوری کا مقابلہ اخلاقیات اور دینیات میں مدرسی تفکر کی بے ثمری سے کیا، اوران کو یقین ہوگیا کہ انسانی دلچسپیوں کے تمام میدانوں میں یقینی علم حاصل کرنے کے لئے ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ ان طریقوں کو وسعت دی جائے۔ اگر تمام اشخاص ان طریقوں کو صحیح طور پر استعمال کرنا سیکھ لیں، تو تمام مشکلات کا رفع ہوجانا یقینی امر ہے۔ ان لوگوں نے خود اپنی کامیابی پر غور کیا، اور یہ امید باندھی کہ وہ صحیح اور سیدھا راستہ دکھا سکیں گے۔

لیکن بدقسمتی سے یہ کام اتنا آسان نہ تھا، کیونکہ ریاضیات نظری

---

[1] TORRICELI

سے طبیعیات، یعنی خالصتہً ریاضیاتی تصورات کے مطالعہ سے گرنے والے اجسام کے قوانین کی تحقیق، کی طرف ترقی ایک ایسے تغیر پر دلالت کرتی تھی کہ جو خود اُن لوگوں بھی واضح نہ تھا، جن کے ہاتھوں یہ تغیر وقوع میں آیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دو مختلف جماعتیں ایک دوسرے کے خلاف برسرِ مناقشہ ہو گئیں۔ ایک طرف تو وُہ جماعت تھی، جس کا عقیدہ یہ تھا کہ علم کے یقینی بننے کے لئے لازمی ہے کہ ریاضیاتی اصطلاحات میں اس کا اظہار ہو سکے۔ اس کے مقابل وُہ گروہ تھا، جو اختبار اور مشاہدہ کی اس بنا کو ہر وقت اپنے پیش نظر رکھتا تھا، جس پر نئے علوم کا دار و مدار تھا: اور جو اس بات کو کبھی بھی نہ بھُولتا تھا، کہ ان علوم کا آغاز اُس وقت ہوا جب گلیلیو نے یہ مجرد تفکر، کہ اجسام کو کس طرح گرنا چاہئیے، ترک کر کے پیزا کے جھکے ہوئے مینار پر سے مختلف وزنوں کی اشیا نیچے گرائیں اور نتیجہ کا بغور مشاہدہ کیا۔ ڈیکارٹ متقدم الذکر جماعت کا ایک بڑا وکیل ہے۔ سب سے پہلے اس نے ریاضیاتی صداقت اور ماہیت اشیا کے متعلق عام اور معمولی رائے کے فرق پر زور دیا۔ اس کا خیال تھا کہ ریاضیاتی صداقت وضاحت کے ساتھ اور متمیز صورت میں متصور کی جا سکتی ہے۔

اس کے برخلاف ماہیت اشیاء کے متعلق عام اور معمولی رائے قیاسات اور تخیلات سے بھری ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک سائنٹیفک علم کا امکان صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ اشیاء کی حقیقی یا اوّلی صفات کو معلوم کر لیا جائے، اور یہ صفات ریاضیاتی ہوتی ہیں، اور یہ کہ ان کو اشیاء کی ثانوی صفات، یعنی ان کے رنگ و بو وغیرہ سے تمیز کر لیا جائے، جو بلحاظ حقیقت فروتر ہوتی ہیں۔ اس کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ عالم حقیقی بلحاظ ماہیت ریاضیاتی ہے۔ یہ گویا ایک بہت بڑی اور پیچیدہ ہندسی شکل ہے۔ ہمارے موجودہ علم میں واقعہ کے عناصر و مبادی، یعنی مشاہدہ و اختبار پر اس کا انحصار اس کے نزدیک ایک عارضی نقص تھا کہ جو سائنس کی ترقی سے رفع ہو جائے گا۔ زمان و مکان میں اشیاء کی واقفیت کے معنوں میں ادراک کو ڈیکارٹ کے تابعین و اخلاف نے پریشان خیالی کہا۔ امید یہ باندھی گئی کہ عالم خارجی کے متعلق ہمارا علم ایک بہت بڑا ریاضیاتی نظام بن جائے گا، کہ جس کی تمام تفصیل و پیچیدگی چند مرکزی حقائق سے بالضرورت مستنبط ہو سکے گی۔

یہ عام طریق تفکر عقلیت کہلاتا تھا، لیکن کانٹ اس کو بالعموم

ادعائیت کہا کرتا تھا۔ مکان و زمان کی ماہیت کے متعلق جو عقیدہ کہ یہ مذہب پیش کرتا تھا اس کی وجہ سے دیگر ماہرین سائنس کی طرف سے بھی اس پر بہت سے حملے ہوئے۔ جو شخص کہ کچھ بھی غور و فکر کرتا ہے، وہ دو مختلف طریقوں میں فرق معلوم کرنے سے قاصر نہیں رہ سکتا۔ ایک طریقہ تو وہ ہے، جس سے ہم کسی ہندسی مسئلہ (مثلاً یہ کہ ایک مثلث کے تین زاویوں کا مجموعہ دو زاویہ قائموں کے برابر ہوتا ہے) کی صداقت کو معلوم کرتے ہیں، اور دوسرا وہ جس سے ہم کاغذ پر کھینچی ہوئی ایک شکل کو مثلث کہتے ہیں، یا اس طریقہ کے متعلق حکم لگاتے ہیں، جس سے کہ اشیاء مکان میں واقعۃً مرتب، یا زمان میں متعاقب، ہوتی ہیں۔ مؤخر الذکر قسم کی تصدیقات "اب" اور "تب" "یہاں" اور "وہاں" کے سے الفاظ کو شامل ہوتی ہیں، اور یہ سب کے سب اسمائے اشارہ ہیں۔ ایک مثلث کی ماہیت پر غور کر کے یہ مستخرج کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے، کہ ایک موجودہ شے کیوں مثلث کہی جائے۔ اس کے علاوہ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ زمان و مکان میں اشیاء کے مقام کے متعلق تمام بیانات زمان و مکان کی عام ماہیت پر غور و فکر سے نہیں، بلکہ مشاہدہ سے مستنبط کئے جاتے ہیں۔ اب جس عہد کا اس وقت ذکر

ہو رہا ہے، اس میں طبیعی علم الافلاک شاید سب سے زیادہ جلدی جلدی
ترقی کر رہا تھا۔ اس علم میں اجسام کے مقام فی المکان کے متعلق بہت سے
بیانات ہوتے ہیں۔ عقلیت کو بھی یہ تسلیم تھا لیکن اس کے نزدیک یہ
اس بات کا نتیجہ تھا کہ اس علم پر کافی غور و فکر نہ ہوا تھا۔ اس کو امید تھی
کہ جلد ہی مقام فی المکان کے متعلق تمام بیانات کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اس
کے مطابق مکانی ترتیب میں اشیاء پر غور و فکر محض پریشان خیالی ہے۔
برعکس اس کے نیوٹن کا دعویٰ ہے کہ مکان کو نظر انداز کرنا ناممکن ہے،
اور یہ کہ علم الافلاک ایک ایسے اطلاقی مکان کی طرف اشارہ کرتا ہے، جس
میں اشیاء کا وجود ہوتا ہے۔ اس کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ اشیاء کے مکانی اضافات
کی توجیہ نفس ان اشیاء کی ماہیت سے نہیں ہو سکتی۔ یہ توجیہ اگر ہو سکتی
ہے، تو اس اطلاقی مکان کی مدد سے، جس میں ان کا وجود تھا۔ اس کا
مطلب یہ ہے کہ مشاہدہ یا ادراک ایک ایسی چیز ہے کہ جس سے خلاصی
پانے کی نہ ہم کو امید ہونی چاہئیے اور نہ آرزو، اور یہ کہ علم کا ایسا نصب العین
جس میں تمام عملی ریاضی مبدل بہ نظری ریاضی ہو جائے، بالکل بے معنی
نصب العین ہے۔ علم الافلاک مشاہدہ پہ بھی دلالت کرتا تھا، اور اخذ

اضافات ضرور ہیں پر بھی۔ یعنی یہ کہ یہ ایک ایسا علم تھا جس میں دونوں طریقے بیک وقت استعمال کئے جاتے تھے۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے، کہ گلیلیو مشاہدہ کے بغیر اپنے ایجادات و انکشافات نہ کر سکتا تھا۔ لیکن صدیوں سے لوگ اجسام و اشیاء کو گرتے دیکھ رہے تھے اور کسی نے بھی قوانینِ حرکت مستنبط نہ کئے۔ پھر یہ امر بھی قابلِ لحاظ ہے کہ جب ایک دفعہ قوانینِ حرکت منکشف ہو گئے، تو ہم لوگ مشاہدہ سے ایک حد تک آزاد ہو گئے۔ یعنی یہ کہ اب ہم اشیاء کے متعلق نہ صرف وہ کچھ بیان کر سکتے ہیں، جو ان پر واقع ہو رہا، بلکہ وہ بھی جو ان پر واقع ہونا چاہیئے۔

مذکورہ بالا قسم کی مشکلات اس وقت پیدا ہوئیں، جب علوم ریاضیہ کے مقاصد اور طریقوں پر غور کیا گیا۔ لیکن سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں حقیقتہً سائنٹیفک تحقیق کا بڑا حصہ ایسا تھا، جس میں ریاضی کے آثار مطلقاً نہ پائے جاتے تھے۔ چنانچہ کیمیا اور حیاتیات تقریباً خالصتہً تجربی علوم تھے۔ مزید برآں مفکرین اپنے آپ کو صرف سائنس ہی تک محدود نہ رکھتے تھے۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ اسی زمانے میں مہمات انسانی پر غور و فکر، مثلاً تاریخ، سیاسیات، اخلاقیات اور دینیات،

کے ساتھ دلچسپی کی بھی تجدید ہوئی۔ انگلستان سیاسیات اور اخلاقیات کے مسائل پر آزاد بحث کا گھر تھا۔ پھر دینیاتی بحثوں میں بھی یہی ملک، دیگر ممالک کی بہ نسبت، زیادہ حصہ لیتا تھا۔ اب یہی سرزمین تجربیت کا ملجا و ماوی بن گئی۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس تجربی تحریک کو اس ردِ عمل سے بہت زیادہ مدد ملی، جو ہابس کے خلاف ہوا۔ اور یہی وہ واحد بڑا انگریز مفکر تھا، جس نے اخلاقیات اور سیاسیات میں علوم جدیدہ کے میکانکی اور جبری مفروضات کو بلا تامل استعمال کیا، اور جو اسی طریقے سے ایسے بداہۃً مخالفت انگیز نتائج پر پہنچا کہ جن کو کوئی صاحب عقل و شعور شخص تسلیم نہ کرسکتا تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ اس کے نتائج کی تردید اُس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ اُن مفروضات کی تردید نہ ہو جائے جن پر یہ نتائج مبنی ہیں۔ اس تردید کو لاک نے اپنے ذمہ لیا، اور یہی سلک تجربیت کا پہلا بڑا وکیل و نمائندہ تھا۔ یہ کیمیا اور حیاتیات کے سے بداہۃً تجربی علوم اور سیاسیات دونوں سے شغف رکھتا تھا۔ وہ کوئی بری عن التناقض، یا باقاعدہ مفکر تو نہ تھا، لیکن اس میں چند اور صفات ایسی تھیں، جو برات عن التناقض اور باقاعدگی کے برابر قیمتی

بھی تھیں۔ وُہ نہائیت زیرک اور وسیع النظر شخص تھا۔ اسی وجہ سے وُہ تحقیق کے مختلف دائروں کی عام حالت کا بآسانی اندازہ کر سکتا تھا، ریاضیات، کیمیاوی، اور حیاتیاتی واقعات اور دینیات، کے متعلق ہمارے علم میں بدیہی فروق کو دریافت کر سکتا تھا اور اس بات کو جان سکتا تھا کہ یہ سب حل طلب مسائل ہیں یہی وُہ شخص تھا جس نے سب سے پہلے فلسفیانہ تنقید کی ضرورت کی طرف توجہ دلائی۔ اِس کا ذکر اس نے اپنے مقالہ متعلق بہ فہم انسانی کے شان نزول کے ضمن میں کیا ہے۔ چنانچہ وُہ لکھتا ہے:۔ اگر اس مقالہ کی تمام تاریخ سے تم کو آگاہ کرنا مناسب ہوتا، تو مَیں بتاتا کہ اس کی بنیاد اس طرح پڑی کہ پانچ یا چھ دوست میرے مکان پر جمع تھے اور ایک ایسے موضوع پر بحث کر رہے تھے، جو اس سے بالکل مختلف تھا۔ (وہ "اخلاقیات اور الہامی مذہب کے اصُول" پر بحث کر رہے تھے)" ان کو معلوم ہوا کہ اس بحث میں ہر قدم پر اتنی اور ایسی مشکلات پیدا ہوتی ہیں، کہ وُہ آگے نہیں بڑھ سکتے۔ کچھ دیر تک تو ہم سب نے دماغ سوزی اور مغز پاشی کی، اور باوجود اس کے ان معموں کو حل نہ کر سکے، جنہوں نے ہمیں پریشان کر رکھا تھا۔ یکا یک

مجھے خیال آیا کہ اصل میں جو راستہ ہم نے اس بحث کے لئے اختیار کیا ہے، وُہ غلط ہے۔ لہذا مجھے یقین ہو گیا کہ اس قسم کی بحثوں کو شروع کرنے سے قبل خود اپنی قابلیتوں اور صلاحیتوں کو معلوم کرنا، اور یہ دریافت کرنا، ضروری ہے کہ ہمارے افہام کن اشیاء کے ساتھ عہدہ برآ ہو سکتے ہیں، اور کن کے ساتھ عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔"

یہ گویا تحقیق کا وہی عام نقطہ آغاز ہے، جو بعد میں چل کر ہم کو کانٹ میں نظر آئے گا۔ ہمارے مباحث میں اکثر عسیر الحل معمے ایسے پیدا ہوتے ہیں، کہ جن کو حل کرنے کی واحد ترکیب یہ ہے کہ ہم ذرا پیچھے ہٹیں اور ماہیت علم اور اپنے اذہان کی صلاحیتوں کی تحقیق کریں۔ کانٹ نے ٹھیک کہا ہے کہ بدقسمتی سے لاک نے اس تحقیق کے لئے بھی غلط راستہ اختیار کیا۔ لاک اس کو ایک معمولی تاریخی تحقیق کہتا ہے۔ اس کے نزدیک صرف یہ کرنا کافی تھا کہ ہم اپنے ذہنوں کے اندر کی طرف نگاہ کریں، اور دیکھیں کہ اس میں کیا کچھ ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ ہم کمرے کا دروازہ کھول کر دیکھا کرتے ہیں کہ اس کمرے میں کون کون سی چیزیں ہیں۔ نتیجہ اس طریق فکر کا یہ ہوا کہ اس کے لئے علم مافی الذہن پر نگاہ کرنے کے ہم معنی ہو گیا۔ یعنی یہ کہ ہم کو

علم صرف ما فی الذہن کا ہو سکتا ہے، اور یہ کہ حدودِ علم کا انکشاف صرف اس طرح ممکن ہے، کہ ہم یہ معلوم کر لیں کہ کون کون سی اشیا، اس طرح ذہن کے سامنے آسکتی ہیں۔ بنائے علیہ وُہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہم کو ریاضیات کا علم ہو سکتا، کیونکہ اس میں ہم کو صرف ان تصوّرات سے تعلق ہوتا ہے، جو ذہن کے سامنے ہوتے ہیں، اور ہم صرف اِن تصوّرات کے اتفاق یا اختلاف کو معلوم کرنے تک اپنے آپ کو محدود رکھتے ہیں۔ ہم کو رُوح کی ابدیت، یا ماہیت ارواح، کے سے مسائل کا علم نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ ہمارے مشاہدے سے خارج ہیں۔ پھر موجودہ اشیا، کا علم بھی ہم کو صرف اس حد تک ہو سکتا ہے، جس تک کہ وُہ ہمارے ذہن کے سامنے ہیں۔ اس سے آگے ہم نہیں بڑھ سکتے۔ لیکن لاک نے یہ تکلیف کبھی گوارا نہ کی کہ ذہن کے سامنے کی تشریح کرتا۔ اس کا مطلب کچھ یہ معلوم ہوتا ہے، کہ مثلاً ہم ایک چیز کو دیکھتے ہیں کہ وُہ زرد ہے، اور اس کا نام سونا ہے۔ ہم کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ یہ وزنی بھی ہے، اور ایک خاص چیز میں حل بھی ہو جاتی ہے۔ لیکن ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ یہ زرد کیوں ہے، اور وزنی کیوں ہے یا اس خاص چیز میں حل کیوں ہو جاتی ہے۔ پھر لاک کے اصوُل وعقائد کے مطابق ہم یہ بھی فرض نہیں کر سکتے

کہ ان تمام صفات کی شرکت وجود ہمیشہ قائم اور باقی رہے گی +

لاک کے عقیدہ میں صداقت صرف اس قدر ہے، کہ جب ہم سونے کے ٹکڑوں کا معائنہ کرتے ہیں، تو ہم ان میں چند ایسی مختلف صفات موجود پاتے ہیں، کہ جن کا باہمی تعلق ہماری فہم سے باہر ہوتا ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ ایک خاص وزن مخصوص کی شے کیوں زرد ہو ہم صرف اس امر واقعی کو دیکھ سکتے ہیں اور بس۔ اسی وجہ سے ضروری ہے کہ کیمیا میں ہمارا طریق کار اس طریق کار سے مختلف ہو، جو ہم ریاضیات میں اختیار کرتے ہیں۔ ریاضیات میں ہم تعریف سے شروع کرتے ہیں، اور ایک ہندسی شکل کے خواص کے تعلق کو سمجھ سکتے ہیں۔ ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ سب اس ہی تعریف سے بالضرورت لازم آتے ہیں۔ برخلاف اس کے کیمیا جیسے علوم میں تعریف سے ہم کو بہت زیادہ مدد نہیں ملتی۔ ایک چیز کے خواص اگر معلوم ہو سکتے ہیں، تو صرف اختیار اور مشاہدے سے۔ لاک نے اس فرق کو یہ کہکر واضح کیا ہے، کہ مقدم الذکر حالت میں تو ہم کو خود اپنے تصوّرات کے باہمی اتفاق سے سروکار ہوتا ہے، اور مؤخر الذکر صورت میں ہم کو کسی طرح ایسی اشیاء سے تعلق ہوجاتا ہے، جو ہم سے باہر ہیں۔ لیکن لاک کی

یہ توضیح صحیح نہیں۔ یہ کہنا کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا، کہ ریاضیات میں ایک قیاسی اور من مانی تعریف کی تحلیل ہوتی ہے اور بس۔ برعکس اس کے اس میں تعمیری کام بھی ہوتا ہے۔ اس تعمیری کام کو کانٹ ترکیب کہتا ہے۔ یہ گویا نئے حقائق دریافت و منکشف کرنے کا عمل ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ عینی و مادی اشیاء کے متعلق ہمارے بیانات صرف ان صفات پر مشتمل نہیں ہوتے، جن کو ہم اس خاص وقت میں یکجا پاتے ہیں۔ یہ بیانات ہر سونے اور تمام اشخاص کے متعلق ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ کلی تصدیقات ہوتے ہیں۔ ان تصدیقات کی کلیت ہی کی توجیہ لاک کے لئے ناممکن تھی۔ آخری بات یہ ہے کہ دائروں کے امتیاز سے ریاضیات اور تجربی علوم کی تفریق میں علم النجوم کے سے علم کی گنجائش باقی نہیں رہتی، جو ریاضیات پر مبنی ہے، لیکن جس کا اطلاق عالم مادی پر ہوتا ہے۔

ان تمام مشکلات کو ہیوم نے صاف طور پر دیکھ لیا۔ یہ تجربیت کا سب سے بڑا اور غالی ترین حامی و وکیل تھا۔ اس نے ریاضیات کی عقدہ کشائی تو یہ کہہ کر کی کہ علم ہندسہ باعتبار درجہ یقین، تجربی تحقیق

کی اور صورتوں کے ہم رتبہ ہے، کیونکہ اس کا اطلاق موجودہ عالم پر ہوتا ہے۔ اس کے خلاف حساب اور الجبرا یقینی علوم ہیں، لیکن ان کا استعمال خود ہمارے اپنے تصورات کے دائرے کے اندر محدود ہے۔ لیکن یہ دونوں عقائد امور واقعیہ کے تقریباً متناقض ہیں۔ مادی وجودات کے متعلق ہماری تصدیقات کی بحث میں اس نے ایک اور گہرا سوال اٹھایا۔ اس کا خیال تھا کہ یہ تمام تصدیقات اصول علت و معلول پر دلالت کرتی ہیں۔ اسی اصول کو زمانہ جدیدہ میں قانون استقلال قدرت کہا جاتا ہے۔ عالم موجودہ کی تحقیق میں اس اصول کو ہم ہمیشہ پیش نظر رکھتے ہیں۔ لیکن ہیوم نے بآسانی معلوم کر لیا کہ علل ہمارے مشاہدے میں نہیں آتے۔ ہمارے مشاہدے میں صرف تعاقب و تغیر آتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنی اس دنیا میں (جو ہم کو دکھائی دیتی ہے) ایسا وجوب اور ایسی یکسانیت داخل کرتے ہیں، کہ مشاہدے میں آنے والے واقعات جن کے ضامن نہیں۔ اس کی توجیہ کس طرح ہوگی؟

ہیوم کا جواب ایک اجتہادی شان رکھتا ہے۔ اصول علت و معلول عقلاً جائز دلائل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا، اور جو لازمی علاقہ

کہ ہم عالمِ خارجی کے تغیرات کے متعلق محمول کرتے ہیں، وہ اشیا میں نہیں ہوتا۔ یہ خود ہمارا ایک احساس ہے، اور عادت کا نتیجہ ہے۔ ایک ہی تعاقب و تسلسل جب بالتکرار ہمارے مشاہدے میں آتا ہے، تو اس کے متعلق ہمارا احساس کسی نہ کسی طرح بدل جاتا ہے، اسی بدلے ہوئے احساس کو ہم اس طرح بیان کیا کرتے ہیں، کہ یہ سادہ تعاقب و تسلسل کی مثال نہیں، بلکہ علت و معلول کی ہے۔

ہیوم کے اس عقیدے کی مشکلات پر بحث کرنے کا یہ موقعہ نہیں۔ یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ اس کے مطابق ہمارا ذہن انفعالی صورت اختیار کر لیتا ہے، اور یہ کہ یہ توجیہ تحقیق و استکشاف کے مقاصد کے بالکل منافی ہے۔ اگر علت عادت کا وُہ اثر ہے، جو ذہن پر پڑتا ہے، تو امور واقعیہ یا تو یہ اثر پیدا کرتے ہیں، یا پیدا نہیں کرتے۔ دونوں صورتوں میں کوئی بات بھی قابلِ استکشاف نہیں۔ لیکن جب ایک ماہرِ علل کی تحقیق کرنے بیٹھتا ہے۔ تو خواہ وُہ اپنے آپ کو امورِ واقعیہ کے مشاہدہ تک کتنا ہی محدود رکھے، اس کو خیال رہتا ہے کہ اس کے پیشِ نظر ایک حل طلب مسئلہ ہے، اور یہ کہ اس کو اس حل کے لئے صحیح راستہ دریافت کرنا ہے،

اور اس لئے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ امور واقعیہ پر غور کرنے میں کسی خاص اصول پر کاربند ہو۔ محض اور خالص انفعالیت سے اس کا کام نہیں چلتا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہیوم نے علت و معلول کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے، اس میں اس نے درحقیقت علوم تجربیہ تک سے انکار کر دیا ہے۔ لیکن باوجود اس کے ایک بہت اہم صداقت اس کی وجہ سے روشنی میں آئی۔ یعنی یہ کہ اگرچہ اصول علت و معلول ہم کو تجربہ سے حاصل نہیں ہوتا، تاہم قوانین علّیہ کے انکشاف کے لئے ہم تجربہ کے محتاج ہیں۔ ایک علت کو تحلیل کرنا، اور یہ معلوم کرنا کہ یہ علّت فطرۃً کسی معلول کو پیدا کرسکتی ہے، علّیت کے انکشاف کے لئے کافی نہیں۔ علّیت کا تمام علم اس تعاقب و تسلسل پر مبنی ہوتا ہے، جو ہمارے مشاہدہ میں آتا ہے، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ہر وہ تعاقب و تسلسل جو ہمارے مشاہدہ میں آتا ہے اور جو بالتکرار بھی واقع ہوتا ہے، علّیت کی مثال نہیں کہا جا سکتا۔ لہذا ہیوم کا یہ خیال بالکل صحیح ہے، کہ جن صورتوں میں کہ تعاقب و تسلسل مشاہدہ میں نہیں آسکتا، وہاں علّیت کا علم بھی نہیں ہو سکتا۔

سائنس کی تمام عقلی اور تجربی توضیحات و تشریحات ناکام رہیں۔ مقدم الذکر تو اس وجہ سے کہ ان میں امورِ واقعیہ کے مشاہدے کی گنجائش نہ تھی، اور مؤخر الذکر اس لئے کہ ان میں اُن اصول کی جگہ نہ تھی، جن کے یہ مشاہدہ تابع ہے۔ ہم دیکھیں گے کہ کانٹ ابتدا ہی سے اس دوگانہ بے ثمری و ناکامی سے واقف تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ جو تنقید ہیوم نے عقیدۂ علت و معلول کی کی، اس سے ایسے مسائل پیدا ہوئے، کہ جن کا عقلیت کے پاس کوئی جواب نہ تھا، لیکن بایں ہمہ جس نتیجہ پر کہ ہیوم پہنچا، وہ سائنس کے وجود کے بالکل منافی تھا۔

عقلیت اور تجربیت کی یہی ناکامی اخلاقیات اور مذہب میں بھی عیاں ہوئی۔ فلسفہ اور سائنس کا تعلق ہمیشہ دوگانہ ہوا کرتا ہے فلسفہ کو کچھ تعلق تو مختلف سائنسوں کے طریقوں کی تحلیل اور ان پر غور و فکر سے ہوتا ہے، اور اس کا ایک اور کام یہ ہے، کہ حیاتِ انسانی کے دو بڑے شعبوں، یعنی سائنس اور مذہب، کے متخالف اور متنازع دعووں میں مطابقت پیدا کرے۔

بادی النظر میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیات اور مذہب میں عقلیت

وُہ واحد طریقہ ہے جس کو فلسفہ کی تائید حاصل ہے، یہ اس سبب سے کہ اخلاق کو "چاہئیے" سے تعلق ہوتا ہے، نہ کہ "ہے" سے۔ لہٰذا یہ مشاہدہ پر مبنی نہیں ہو سکتے۔ ان کو صرف اس اصُول سے منتج کیا جانا چاہئیے، جو تجربہ سے بالاتر ہے۔ اسی طرح مذہب کے معروضات، یعنی خدا اور رُوح، بھی مشاہدے سے خارج ہیں۔ چنانچہ کوئی شخص بھی "تلاش کرنے سے خدا کو نہیں پا سکتا۔"

لہٰذا اگر براعظم یورپ اور جزیرہ انگلستان میں اخلاقیات اور مذہب ابتدا میں عقلیت کا رنگ لئے ہوئے تھے، تو یہ ایک طبعی امر تھا۔ ڈیکارٹ کا عقیدہ تھا کہ حقائق مذہب کے ثبوت کے لئے اس کا ریاضیاتی طریقہ کامیابی کے ساتھ استعمال کیا جا سکتا تھا۔ دوسری طرف لاک نے اخلاقیات کو، معہ ریاضیات کے، اولیاتی اور یقینی علوم میں شامل کیا۔ لیکن جو مناقشہ و مناظرہ اٹھارھویں صدی میں جاری تھا، اس کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ عقلی طریقوں کے باوجود اخلاقیات اور مذہب میں سے کوئی بھی اس درجہ یقین اور اس عام اتفاق تک نہ پہنچ سکا، جو علوم ریاضیہ کی خصوصیت امتیازی ہے۔

سپنوزا نے دیکارت ہی کا طریقہ اختیار کیا، اگرچہ وُہ بہ نسبت دیکارت کے زیادہ عدیم التناقض ہے۔ اس نے خدا کا ایک ایسا تخیل قائم کیا، جو اس کے اکثر معاصرین کے نزدیک ایک "کریہہ اور ہیبت ناک الحاد" ہے۔ عقلی دینیات کے عام نتائج کو کانٹ کے ایک مراسلہ نگار نے خوب بیان کیا ہے۔ وُہ کہتا ہے، کہ خدا کے وجود کے جس قدر زیادہ ثبوت مجھے ملتے گئے، میرے شکوک اسی قدر زیادہ ہوتے گئے۔ انگلستان میں جو کوششیں اخلاقیات کو عقلی اصُول پر مبنی کرنے کی ہوئیں اُن سے ایسے نظامات پیدا ہوئے، جو اس قدر بے ثمر تھے، کہ تجربیت کے حملوں کا مقابلہ نہ کر سکے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ تاریخ اور علم الانسان کے ساتھ روز افزوں دلچسپی سے اس تجربیت کی تقویت ہو گئی تھی۔ انگلستان میں ایک تحریک شروع ہوئی، جو خدا کے وجود کی تو قائل تھی، لیکن وحی کی منکر تھی۔ اس میں گویا مذہب کو ایمان بالغیب سے پاک کرنے، اور اس کو عقلِ نظری سے مستنبط کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ اس تحریک نے ثابت کیا کہ جو مذہب عقل نظری پر مبنی ہوتا ہے، اس میں کوئی بات ایسی نہیں ہوتی، جس پر ایمان لایا جائے۔ ہیوم آخری شخص ہے

جس نے مذہب و اخلاقیات میں عقل کی بے اعتباری کو واضح کیا۔ اس نے عجیب و غریب طریقے سے دکھلایا، کہ جو ثبوت "نیک دل برکلے" نے خدا کے وجود کے پیش کئے ہیں، ان ہی سے رُوح کا عدم وجود بھی مستنبط ہوتا ہے۔ اس کا آخری نتیجہ یہ تھا کہ مذہب میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہو سکتا۔ دائرہ اخلاق میں "ہونا چاہئیے" اور "ہے" کا فرق، جس پر تمام عقلی اخلاقیات مبنی ہے، اس طرح کم عیار ہوا کہ تمام کردار افادیت میں تحویل ہو گیا۔ یعنی یہ کہ ہمدردی کے ذریعہ جلب مسرت اور دفع الم کی کوشش تمام کردار کی جان ہو گئی۔ ان تمام نتائج کو کانٹ نے اپنی کتاب انتقادِ عقلِ نظری کے دیباچہ میں اس طرح بیان کیا ہے: "عام خیال یہ ہے کہ ہر چیز کی آزمائش ہو چکی، اور ہر جگہ ناکامی ہوئی۔ لہٰذا اب فلسفہ میں بجز ہراسانی و پریشانی اور کامل بے ہمگی کے اور کچھ نہیں۔ یہی تمام فساد کی جڑ ہے، اور تمام علوم کی تاریکی"۔ اگرچہ اس کے بعد ہی وہ بہت امید افزا لہجہ میں کہتا ہے: "لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے، کہ ایک نہایت بھونڈے اور غلط مطالعہ کی وجہ سے ان کے تاریک، ژولیدہ اور بے ثمر ہو جانے کے بعد اب ان کی اصلاح اور نئی روشنی کا منبع، یا دیباچہ

نظر آنے لگا ہے۔"

زمانہ حال کے قدیم ترین مفکرین، یعنی عقلیہ میں سے دیکارت اور تجربیہ میں سے بیکن بھی مایوس نہیں۔ ان کو روح انسانی پر اعتماد کلی ہے لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ غور و فکر کی ترقی کے ساتھ ساتھ بے اعتمادی بھی بڑھتی گئی۔ دینیات میں عقلیت کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے، کہ ایسے معاملات میں عقل متخالف اور متضاد باتیں ثابت کر سکتی ہے۔ اکثر اشخاص تو ہیوم کے اس فیصلہ کو تسلیم کرنے کے لئے بالکل تیار تھے کہ جو شخص اپنی عقل کا غلام ہے، وہ بے وقوف ہے۔ یہ اس حالت بے ہمگی میں پناہ لیتا ہے، جو ہر اس چیز کو قبول اور تسلیم کر لیتی ہے، جو فی الواقع موجود ہے۔

کانٹ نے معلوم کیا کہ اس تمام کا واحد علاج طریقہ انتقادی ہے۔ اس وجہ سے کہ عقل پر بے اعتمادی در اصل اس پر حد سے زیادہ اعتماد کا ردعمل تھا۔ لوگوں کا یہ خیال ہو گیا تھا کہ عقل سے ہر چیز اور ہر بات ثابت کی جا سکتی ہے۔ اب چونکہ ان کی تمام امیدوں پر پانی پھر گیا، لہذا اب ان کو خیال ہوا کہ اس سے کچھ بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ کانٹ کا اس بات پر یقین تھا کہ فلسفہ ہمیشہ خود پسندانہ وثوق اور غیر صالح بے اعتمادی کے بین بین

جھولتا رہیگا، اور یہ کہ اُس کی یہ حالت اس وقت تک باقی رہے گی، جب تک کہ یہ عقل انسانی کا جائزہ نہ لے لیگا، اور اس کی صلاحیتوں کو منکشف نہ کرلے گا۔ یہی کام اس نے اپنے ذمے لیا۔ اٹھارہویں کا فلسفہ تمام فلسفہ پر عام بے اعتمادی کا باعث ہُوا تھا۔ اس فلسفہ کی ناکامی دوگانہ تھی۔ ایک طرف تو یہ سائنٹفک فکر کے اعمال کی کوئی قابل فہم اور معقول تشریح و توجیہ نہ کرسکا، اور دُوسری طرف یہ کوئی ایسا معیار دریافت نہ کرسکا، جو سائنس اور مذہب کے متخالف دعووں کا فیصلہ کرسکتا۔ فلسفہ کی اس دُہری ناکامی ہی کی وجہ سے انتقادی فلسفہ کا کام بھی دُہرا ہوگیا۔ ایک طرف تو یہ سائنس کے طریقوں اور افتراضات کی توجیہ و تشریح، اور ان کے جواز کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے، اور دُوسری طرف یہ کائنات کے متعلق اُن نظریوں کے تخالف کا کوئی حل معلوم کرنے کا خواہشمند ہے، جو ان طریقوں اور افتراضات، اور اخلاقیات و مذہب کے افتراضات و دعاوی، پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔

باب دوم

کانٹ کا مسئلۂ پیش نہاد — اولیاتی ترکیبی تصدیقات

انتقادِ عقلِ نظری کے طبعِ ثانی کے دیباچہ میں کانٹ بیان کرتا ہے کہ

بعض علوم عقلیہ اور مابعد الطبیعیات کا تقابل انتقاد کا داعی و باعث ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ ریاضیات اور طبیعیات تو بداہتہً یقینی علوم ہیں — یہ تجربی نہیں، اور ان کی ترقی بھی مسلسل اور مستقل ہے۔ جن نتائج پر یہ پہنچے ہیں وہ بھی اس قدر محفوظ، عام طور پر مسلّم، اور یقینی ہیں، کہ محض تجربی تحقیق سے حاصل نہیں ہو سکتے۔ اس کے خلاف مابعد الطبیعیات میں مسلّمہ اور یقینی نتائج غیر ممکن الحصول معلوم ہوتے ہیں، اگرچہ یہ بھی اتنی ہی قدیم ہے، جتنے کہ ریاضیات اور طبیعیات۔ اس کی تاریخ کسی مسلسل اور مستقل ترقی کا مرقع نہیں، بلکہ یہ پریشان کن پیش قدمی اور پسپائی کی داستان ہے۔ ایک فلسفی جو کچھ وثوق و یقین کے ساتھ بیان کرتا ہے، اس کو دوسرا فلسفی اسی قدر وثوق و یقین سے رد کر دیتا ہے۔ اس غیر مختتم اور غیر فیصلہ کن تنازع و

مناقشہ کی وجہ سے اکثر اشخاص کے دلوں میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے، کہ فلسفہ میں ایک عقیدہ اتنا ہی مسلم الثبوت ہے، جتنا کہ اس کا مخالف، اور اس لئے ان میں سے کوئی بھی قابل قدر نہیں۔ جس حلقہ میں کہ عقل بہت کامیاب ہونی چاہئے تھی، وہیں یہ بالکل بے بس ہے۔ لیکن چونکہ اولیاتی علوم میں عقل بہت کامیاب رہتی ہے، لہٰذا ہم عقل کی قابلیتوں اور طاقتوں سے کلیتہً انکار نہیں کرسکتے۔ انتقاد کا کام یہ ہوگا کہ سائنس میں عقل کی کارفرمائی پر غور کرے، اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کرے، کہ مابعد الطبیعیات میں اس کی ناکامی کہاں تک طریقے کی غلطیوں کا نتیجہ ہے، اور کہاں تک اولیاتی علوم اور مابعد الطبیعیات کے موضوع کے اختلاف نوعیت کا۔ کانٹ نے دکھایا ہے کہ یہ ناکامی اس وقت سے کچھ ہی قبل ظاہر ہوئی تھی جب مابعد الطبیعیات، یا طبیعیات، نے سائنس کا محفوظ راستہ اختیار نہ کیا تھا۔ بابلیوں اور مصریوں کے اٹکل پچو اور تجربی مشاہدات اور یونانیوں کی سائنس کا تقابل نئے طریقے کے انکشاف، کا نتیجہ تھا۔ پھر گلیلیو اور ٹاریچلی کی طبیعیات جدیدہ کا انکشاف بھی طریقہ میں اسی قسم کے انقلاب کا مرہون منت ہے۔ لہٰذا انتقاد دراصل طریقہ پر ایک مقالہ ہے۔ یہ

علوم میں عقل کے طریقہ پر غور کرے گا، اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کرے گا، کہ مابعد الطبیعیات کے مناسب طریقے کے لئے کیا نتائج اخذ کئے جا سکتے ہیں۔

کانٹ نے اپنے پہلے انتقاد کے نتائج کو اپنی ایک تصنیف کے مقدمات میں مختصراً بیان کیا ہے۔ اس میں وہ لکھتا ہے کہ انتقاد درا صل تین سوالوں کا جواب ہے:۔

(۱) ریاضیات کس طرح ممکن ہے؟

(۲) فطرت کا خالص یا نظری علم بالفاظ دگر طبیعیات کس طرح ممکن ہے؟

اور (۳) مابعد الطبیعیات کس طرح ممکن ہے؟ اس کے نزدیک تیسرا سوال اہم ترین ہے۔ اس کا جواب اسکے اس قول سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہ سوال ان الفاظ میں بیان نہ کیا جانا چاہیئے، کہ مابعد الطبیعیات، بحیثیت علم کے، کس طرح ممکن ہے؟ اس سوال کا واحد جواب یہ ہے، کہ یہ ممکن نہیں۔ لیکن باوجود اس جواب کے اب بھی یہ سوال کرنا جائز اور ضروری ہے کہ مابعد الطبیعیات، بحیثیت ذہن کے نظری میلان کے، کس طرح ممکن ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ علوم میں عقل کے مقام پر جو غور و فکر اس نے کیا ہے،

اس کا بڑا نتیجہ یہ واضح کرنا تھا کہ علوم میں عقل کامیاب صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ ان میں بعض ایسی شرائط پائی جاتی ہیں، جو مابعد الطبیعیات میں مفقود ہیں۔ بادی النظر میں تو یہ خیال کرنا بالکل طبعی معلوم ہوتا ہے کہ مابعد الطبیعیات کے موضوعات، جو بقول کانٹ خدا، آزادی، اور ابدیت ہیں، عقل ہی سے مفہوم ہونے چاہئیں، اور یہ بیان کرنا مشکل ہونا چاہئیے کہ معمولی تجربے کی دنیا میں عقل کا استعمال کیونکر ہو۔ روزمرہ اشیاء کا علم تجربی، یعنی مشاہدہ سے متعلق سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف ہمارا خیال کچھ ایسا ہے کہ اگر عقلی علم فی الواقع ہے، تو یہ یا تو بقول ہیوم تصورات کی محض موافقت، یا عدم موافقت کا ہونا چاہئیے، یا بقول افلاطون جواہر اشیاء کا، جو ادراک سے آزاد اور بے نیاز ہیں۔ علوم میں اولیاتی استدلال اور تجربی مشاہدہ کا اجتماع متقدمین کے ہاں تو بہت پریشان کن ثابت ہوا۔ لیکن کانٹ کا عقیدہ ہے کہ اسی اجتماع میں عقل کا واحد امکانی استعمال منکشف ہوتا ہے، اور یہ کہ عقل تجربے کی دنیا سے علیحدہ ہو کر بے ثمر ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اگر مابعد الطبیعیات اُن اشیاء کے عقلی علم کا مترادف ہے، جو ہمارے تجربے سے خارج ہیں، تو اس مابعد الطبیعیات کی کوئی

ہستی نہیں۔ اس طرح صرف وہ مابعد الطبیعیات باقی رہ جاتی ہے، جو ایک طبعی سیلان کے ہم معنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ کانٹ کا عقیدہ ہے کہ جن سوالات کا مابعد الطبیعیات جواب دینے کی کوشش کرتی ہے، وہ ماہیت عقل، اور تجربہ سے اس کے تعلق، سے پیدا ہوتے ہیں، اگرچہ ان کے جوابات کی تلاش علم میں نہیں، بلکہ فعل میں ہونی چاہیئے۔

اس آخری نکتہ کی طرف ہم بعد میں رجوع کریں گے۔ سردست ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ ماہیتِ عقل کی یہ تحقیق کس طرح اپنے آپ کو اس ظاہراً طور پر مجرد اور حقیر سوال میں تحویل کرتی ہے کہ ترکیبی؛ ولیاتی تصدیقات کس طرح ممکن ہوتی ہیں؟ شروع شروع میں تو یہ دیکھ کر کچھ خلجان سا ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا تحقیق اچانک اس قدر محدود صورت اختیار کر لیتی ہے لیکن ذرا ہی سے تامل سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ سوال بہت اہم ہے۔ ہمارا علم یا تو تحلیلی ہوتا ہے، یا ترکیبی؛ یعنی یہ کہ یا تو اس میں کوئی معمہ حل کیا جاتا ہے یا بالفاظ دگر اس چیز کو منکشف کیا جاتا جس کو ہم کسی طرح پہلے ہی سے جانتے ہیں، یا اس میں وہ چیزیں ملائی جاتی ہیں، جن کا علم یا مشاہدہ پہلے الگ الگ ہُوا تھا۔ مسلک عقلیت، جس کو ہم گزشتہ باب میں بیان کر چکے ہیں، تمام

علم کو تحلیلی سمجھتا ہے۔ اس کے مطابق علم کی ترقی مبہم علم سے واضح علم کی طرف ترقی، یا اس چیز پر غور و فکر، اور اس کی توضیح، کا ہم معنی ہے، جو کسی نہ کسی طرح ہمیشہ سے معلوم ہے۔ قائلینِ عقلیت کے ہاں ریاضیات علم کی مثالی صورت ہے۔ چنانچہ ان کے خیال میں یہ تعریفات کے مدلولات اور متضمنات کی تحلیل کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تحلیلی اولیاتی علم کا تخیل تو قدیم سے مانوس تھا، اور بہت سادہ تھا۔ اس کے برخلاف قائلینِ تجربیت علم کی اولاً ترکیب، یا خود اپنی اصطلاح میں، تلازم کہتے تھے یعنی یہ کہ اس میں وہ تصورات جوڑے جاتے ہیں جو بالطبع علیحدہ علیحدہ ہیں ان کے نزدیک کسی شے کا علم مختلف تصورات کے بیک جا مشاہدہ کے ہم معنی ہے۔ اسی طرح اشیاء کے متعلق تصدیقات منفرد و متفرق تصورات کی شرکتِ وجود کے متعلق تصدیقات سمجھی جاتی تھیں، اور اس کے ساتھ یہ بھی سمجھا جاتا تھا کہ ان تصورات میں باہمی ربط کی کوئی منطقی ضرورت نہیں۔ ہم اس بات کو نہیں سمجھ سکتے کہ ایک شے جو سونے کا وزن مخصوص رکھتی ہے، زرد کیوں ہو۔ ہم بعض صفات کی شرکتِ وجود کا صرف مشاہدہ کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تصدیق کہ سونا زرد ہے ترکیبی

ہے۔ اس میں منفصل و منفرد صفات کی شہرت وجود کا اثبات کیا گیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ تصدیق تجربی بھی ہے۔ اس میں سونے اور زردی کے لازمی علاقہ کا کوئی مدلل بیان نہیں۔ یہ مشاہدہ کی تحریری یادداشت معلوم ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ترکیبی علم بالطبع تجربی اور بعدیاتی سمجھا جاتا تھا۔ ہیوم تجربہ کی دنیا کے تمام علم کو ترکیبی کہتا تھا؛ اور اس علم میں کسی وجوب، یا یقین کا قائل نہ تھا۔

لیکن ہیوم نے یہ معلوم کر لیا تھا کہ اصول علیت، یعنی یہ تصدیق، کہ ہر حادثے کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے، اولیاتی بھی ہے، اور ترکیبی بھی۔ اس کے خیال میں یہ تجربے سے ماخوذ نہیں ہوتی۔ برعکس اس کے یہ ایک ایسا اصول ہے، جو تجربے کی تحقیقات میں ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ یہ نہ تو تخیل تعلیل کی تحلیل سے حاصل ہوتی ہے، اور نہ اس کو ہمارے تصورات کی محض موافقت، یا عدم موافقت سے تعلق ہے۔ اس میں دو بالکل علیحدہ طور پر وجود رکھنے والی اشیاء کے درمیان لازمی علاقہ مذکور ہوتا ہے۔ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں، کہ خود ہیوم نے ان تکلیف دہ امور واقعیہ کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔ وہ اپنے اس عقیدے پر، کہ تمام علم الفعالی

صورت میں وصول شدہ ارتسامات سے حاصل ہوتا ہے، اس قدر مضبوطی کے ساتھ جما ہوا تھا، کہ وُہ ان کی طرف اعتنا کرنا بھی پسند نہ کرتا تھا۔ کانٹ نے ایک دوسری قسم کے تعصبات کی عینک لگا کر ان پر نگاہ ڈالی۔ اس کا عقیدہ تھا کہ علم کا اکثر حصّہ تحلیلی ہوتا ہے۔ لیکن ہیوم کی یہ بات بھی اس کے دل کو لگی، کہ اصول علّیت تحلیل سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ فطرت کی سائنس کی بُنیاد ہی اس عقیدہ کی مخالف نظر آئی کہ علم تحلیلی ہوتا ہے۔ پھر کانٹ ہیوم سے اس بات میں بھی متفق تھا کہ اصول علّیت تجربے سے ماخوذ نہیں ہوتا، کیونکہ اس نے دیکھا کہ ہر تجربہ اس کو فرض کرتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ ہیوم کی طرح اس کو نظر انداز کرنا بھی گوارا نہ کرتا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے یہ بھی دیکھا کہ اصُول علّیت سے جو مسئلہ پیدا ہوتا ہے، وُہ بہت وسیع الاثر ہے، کیونکہ اس کا عقیدہ تو یہ تھا کہ باقی اور تمام تصدیقات ترکیبی بھی ہوتی ہیں اور اولیاتی بھی۔ ریاضیاتی تصدیقات بھی منجملہ ان ہی تصدیقات کے ہیں۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ کانٹ نے ثابت کیا، کہ تصورات کی محض تحلیل سے خدا، یا رُوح، کے علم تک پہنچنا ناممکن ہے۔

یعنی یہ کہ خدا، یا رُوح، کے متعلق مابعد الطبیعیات کی تصدیقات بھی ترکیبی ہوتی ہیں۔ لیکن مابعد الطبیعیات کی تصدیقات کی صحت ہی زیرِ بحث اور مابہ النزاع ہے۔ اگر ہم ریاضیات اور اُن علوم کی ترکیبی اولیاتی تصدیقات پر غور کریں، جن کی صحت یقینی ہے، تب ہم کو معلوم ہو سکتا ہے کہ مابعد الطبیعیات میں بھی یہ تصدیقات اسی طرح یقینی ہو سکتی ہیں، یا نہیں۔ اس طرح ہم کو صاف نظر آجاتا ہے کہ ترکیبی اولیاتی تصدیقات کے امکان کا مسئلہ دراصل اولیاتی علوم اور مابعد الطبیعیات کے تعلق کے مسئلہ کا منطقی صورت میں بیان ہے۔

کانٹ نے جس طرح علم کو بیان کیا ہے، اس میں ترکیبی اولیاتی تصدیقات کی اہمیت مزید توضیح کی محتاج ہے۔ یہ تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ ان کے وجود سے عقلیت اور تجربیت دونوں کے نقائص و قصور روشنی میں آجاتے ہیں۔ یہ تو یاد ہوگا کہ قبل الذکر مسلک میں تو صرف تحلیلی اولیاتی تصدیقات کی گنجائش ہے، اور بعد الذکر میں صرف ترکیبی بعدیاتی تصدیقات کی۔ یہ دونوں مسالک علم کو ما فی الذہن کی تحلیل، یا اس کا بیان سمجھتے تھے ان میں اختلاف صرف ما فی الذہن کی نوعیت کے متعلق تھا۔ چنانچہ گو کہ

قائل تجربیت تجربی علم کو ترکیب سمجھتا ہے، تاہم وہ اس ترکیب کو ذہن کی طرف نہیں، بلکہ متلازم تصورات کی طرف منسوب کرتا ہے۔ ذہن کا کام صرف مشاہدہ کرنا ہے، اور علم حواس کے ذریعے اشیاء کو محسوس کرنے کا دوسرا نام ہے۔ ہم پیش نظر چیز کو دیکھتے ہیں، اور اس کے اختلافات، یا اس کی مشابہتوں کو معلوم کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں قائل عقلیت علم کو ایسی حقیقی اشیاء کے معلوم کرنے کے ہم معنی سمجھتا ہے، جو احساسی ادراکات کے التباسات سے مبرا ہیں۔ چنانچہ ماہر ریاضیات کے ذہن میں مثلث کی ماہیت ہوتی ہے اور وہ عقلاً معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے، کہ اس ماہیت سے کیا کچھ مدلول ہوتا ہے۔ ان دونوں میں یہ کہہ کر صلح کرائی جا سکتی ہے، کہ اگرچہ تمام علم مشاہدہ کرنا ہے، تاہم بعض مشاہدہ تو معروضات فکر کا ہوتا ہے اور بعض معروضات حواس کا۔ مقدم الذکر فہم کہلاتا ہے اور موخرالذکر ادراک۔ لیکن اکثر سائنٹفک تصدیقات میں ہم معروضات فکر یا حواس کا مشاہدہ نہیں کرتے۔ یہ تصدیقات صرف اس چیز اور بات ہی کو بیان نہیں کرتیں، جو ذہن میں، یا حواس کے سامنے ہے۔ ان میں بالضرورت پیش بینی کی جاتی ہے۔ یہ فی الحال موجود اشیاء سے بہت آگے ہوتی ہیں۔

اس کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے، کہ ایک سائنٹفک تصدیق کی خصوصیت یہ ہے، کہ یہ صحیح یا غلط ثابت کی جا سکتی ہے۔ اگر ہم اس کو صحیح طور پر سمجھتے ہیں، تو ہم کو صاف نظر آجاتا ہے کہ اس کی دلالت یہ ہے کہ ان حالات میں یہ یاداشت یا تجربے میں آئیں گی۔ اسی وجہ سے سائنس میں اختبارات کو اہمیت حاصل ہے۔ اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، کہ سائنٹفک تصدیق بھی مدرکہ واقعات کے مشاہدے، اور ایک کلی علاقہ کے تفہیم، پر مبنی ہوتی ہے۔ لیکن اس میں اس سے زیادہ کچھ اور بھی بیان کیا جاتا ہے۔

لہذا اگر تمام سائنٹفک تصدیقات ترکیبی ہوتی ہیں، اور اگر عقلیت اور تجربیت، دونوں، اس بات کی تشفی بخش توجیہ کرنے سے قاصر رہیں، کہ یہ تصدیقات کس طرح اس چیز سے تجاوز کر جاتی ہیں، جو ذہن کے سامنے فی الحال موجود ہوتی ہے، تو کیا ہمارا یہ کہنا جائز نہ ہوگا، کہ کانٹ کے لئے حل طلب مسئلہ یہ نہ تھا کہ یہ واضح کرے کہ ترکیبی اولیاتی تصدیقات کس طرح ممکن ہوتی ہیں، بلکہ یہ تھا کہ ہر قسم کی ترکیبی تصدیقات کس طرح ممکن ہوتی ہیں؟ بادی النظر میں تو یہ خیال صحیح معلوم ہوتا ہے، لیکن فی الحقیقت ہم اس کو قبول نہیں کر سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کانٹ سوال کرتا ہے، کہ ایک تصدیق

کس طرح ممکن ہوتی ہے، تو وُہ یہ سوال نہیں کرتا کہ ہم یہ تصدیق کس طرح قائم کرتے ہیں، بلکہ یہ کہ ہم کو کس طرح معلوم ہوتا ہے کہ یہ صحیح ہے۔ اب اگر ہم واقعات فطرت کے متعلق کسی تجربی تصدیق پر غور کریں، تو ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ لاک اور ہیوم نے اگر ان کے یقینی ہونے سے انکار کیا، تو وُہ بالکل حق بجانب تھے۔ عینی واقعات کے متعلق تمام عام بیانات میں ہم اپنی شہادت سے ایک حد تک ضرور متجاوز ہو جاتے ہیں۔ تجربی سائنٹفک بیانات نظری طور پر یقینی نہیں ہوتے، اگرچہ یہ ہو سکتا ہے، کہ عملی مقاصد کے لئے وُہ کافی طور پر یقینی ہوں۔ یہ اصل میں اُس چیز کی معقول توقع ہوتی ہے، جو واقع ہونے والی ہے، لیکن ظاہر ہے، کہ معقول توقع اور ریاضیاتی بصیرت کے یقین میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

اب کانٹ کا عقیدہ ہے کہ اگرچہ اس طرح کی تجربی تصدیقات یقینی نہیں ہوتیں، تاہم ان سے چند ایسے عام اصول کے یقین پر دلالت ہوتی ہے، جن پر یہ مبنی ہیں۔ یہی عام اصُول وہ ترکیبی اولیاتی تصدیقات ہیں، جن پر وُہ بالخصوص بحث کرتا ہے۔ جب ہم علم مثلث کے کسی مسئلہ کا اطلاق انجینیری کے کسی مسئلہ پر کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہماری

پیمائشیں محض تخمینی ہیں، اور اس لئے نتیجہ بھی تخمینی ہی ہوگا۔ لیکن اس طرح کے تخمینی نتائج تک پہنچنے کا امکان علم مثلث کے اصول کی اطلاقی صداقت، اور اس افتراض پر مبنی ہوتا ہے، کہ ان میں تصورات کی محض موافقت یا عدم موافقت ہی کا ذکر نہیں ہوتا، بلکہ یہ حقیقت کے لئے صحیح ہیں۔ اسی طرح جب ہم اشیاء کے گننے میں علم حساب کے قواعد استعمال کرتے ہیں، تو اکائی کے انتخاب میں آزاد ہوتے ہیں۔ لیکن قواعد میں یہ آزادی نہیں ہوتی۔ علت و معلول کے متعلق تمام سائنٹفک تصدیقات بھی اسی طرح تخمیناً یقینی ہوتی ہیں، لیکن ان سب سے اصول علت و معلول کا یقین مدلول ہوتا ہے، اور یہ سب اس فرض پر مبنی ہوتی ہیں، کہ یہ اصول عمیم الاطلاق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ یہ، اور وہ اصول، جو ہماری تجربی تصدیقات میں فرض کئے جاتے ہیں، وہ ترکیبی تصدیقات ہیں، جن سے کانٹ کو تعلق ہے۔ اب ہمارا تجربی علم بالطبع جزئی ہوتا ہے، اور یکساں نہیں ہوتا۔ یعنی یہ کہ اس میں ہم کو ایسی اشیاء کی کثیر تعداد سے سابقہ پڑتا ہے جن کے تعلقات کو ہم بالکل سمجھ نہیں سکتے، اور اس وجہ سے اُن کی ہم پیش بینی بھی نہیں کر سکتے۔ لیکن باوجود اس کے ہم فرض کر لیتے ہیں کہ یہ اشیاء علم حساب

اور علم ہندسہ کے اصول کی تابع ہوں گی، اور اپنے تغیرات میں اصول علت و معلول کی مطابقت کریں گی۔ عملی ریاضیات کے تمام علوم کی بنیاد اسی طرح کے افتراضات پر ہوا کرتی ہے۔ ان افتراضات کو کس طرح جائز ثابت کیا جا سکتا ہے؟ یہی کانٹ کا سوال ہے۔

کانٹ جب ریاضیات پر غور کرتا ہے، تو اس کو عملی ریاضیات، یا اُن علوم سے سروکار ہوتا ہے، جو اگرچہ ریاضیاتی ہیں، تاہم وہ موجود اشیا کے متعلق حکم لگاتے ہیں، اور اُن میں فہم و ادراک کی وہ پرانی تفریق ختم ہو جاتی ہے، جو ان دونوں قواء کے معروضات کے اختلاف ماہیت پر مبنی تھی۔ جن علوم پر کانٹ غور کر رہا ہے، وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں، کہ جو اصول محض مشاہدے سے براہ راست بالتبع لازم نہیں آتے، وہی وہ بنیاد بنتے ہیں، جن پر ہم اس چیز کو مرتب کرتے ہیں، جو ہمارے مشاہدے میں آتی ہے۔ اب اگر ہمارا یہ عقیدہ ہو، کہ ریاضیات کے معروضات خود مختار ہستیاں ہیں، جو اُن اشیا سے بالکل علیحدہ ہیں، جن کا ہم ادراک کرتے ہیں، تو پھر اس فرض کی توجیہ ناممکن ہو جائے گی کہ جن اشیا کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، وہ اصولِ ریاضیات کی مطابقت کریں گی۔ اس کے برعکس اگر ہم یہ تسلیم

کرلیں کہ ریاضیات میں ہم کو مختلف و متنوع مفروضات حواس سے معاملہ پڑتا ہے، تو پھر یہ توضیح ناممکن ہو جائے گی کہ ریاضیات میں وہ عمومیت اور وجوب کس طرح پیدا ہو سکتا ہے، جو ان بیانات میں کبھی بھی پیدا نہیں ہو سکتا، جو مختلف مرئی اشیاء کے مشاہدے پر مبنی ہوتے ہیں۔ عملی ریاضیات کے وجود سے پہلے تو یہ بات لازم آتی ہے کہ فہم اور ادراک دو متمیز چیزیں ہیں، اور ان میں سے کوئی بھی دوسری میں تحویل نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر یہ ایسی نہ ہوں، تو اس کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ یا تو ہم کو مشاہدہ و اختبار سے دستبردار ہونا پڑے گا، یا وجوب و اولیاتیت سے۔ عملی ریاضیات کے وجود سے دوسری بات یہ لازم آتی ہے، کہ فہم و ادراک مرتبط ہیں، اور سائنس کی ترقی کے لئے ان کا یہ ارتباط لازمی ہے۔

اب کانٹ نے اس مسئلہ کا جواب اس واقعہ پر توجہ جمانے سے پایا: کہ فہم و ادراک گو متمیز ہیں، تاہم دونوں ہر علم میں موجود ہوتے ہیں۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ فہم و ادراک علیحدہ علیحدہ معروضات رکھتے ہیں اور پھر ان کے ارتباط کی توجیہ کی کوشش کریں، تو ہم بالضرورت مشکلات میں پھنس جاتے ہیں۔ لیکن اگر ہم ان کے ارتباط سے اپنے فکر کا آغاز کرتے ہیں،

تو ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ معروضات حواس کی طرف اصول فکر کا اشارہ محض اتفاقی نہیں۔ برعکس اس کے ان اصول فکر، یا بقول کانٹ اصُول فہم، کو صرف معروضات حواس ہی سے تعلق ہوتا ہے، اس کے ماسوا ان کے اور کوئی معنی ہی نہیں۔ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ "اگر اصُول فکر کو بہت سے اور مختلف معروضات حواس سے تعلق ہوتا ہے، تو یہ کلی کس طرح ہو سکتے ہیں"؟ کانٹ جواب دیتا ہے کہ ان کو بالراست ان معروضات سے تعلق نہیں ہوتا، بلکہ ان حالات و شرائط سے ہوتا ہے، جن کے تحت یہ معروضات مفہوم ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان معروضات کے متعلق کوئی حکم نہیں لگایا جاتا، بلکہ امکانی تجربے کی شرائط کے متعلق حکم لگایا جاتا ہے۔ اگر ہم یہ معلوم کرلیں کہ تمام ادراک اور تفکر مخصوص حالات پر دلالت کرتے ہیں، تب ہی ہم ان اصول کی صحت کا دعویٰ کر سکتے ہیں، جو ان حالات پر مبنی ہیں، اور یہ بھی صرف اس وقت تک، جب تک کہ ہم ان اصُول کو اپنے ادراک سے متجاوز ہو کر استعمال نہ کریں۔

یہی بات اس سوال کی صورت میں بھی پیش کی جا سکتی ہے کہ ذہن کو تجربہ کی تعیین، یا پیش بینی، کا کیا حق ہے؟ کانٹ کا جواب ہے کہ

ہم ان حالات کی تعیین کرسکتے ہیں، جن میں اور صرف جن میں اشیاء معلوم کی جاسکتی ہیں۔ لیکن اگر یہ ایسا ہی ہے، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان اصول کا ان اشیاء پر اطلاق صرف اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ یہ معلوم ہیں۔ انتقاد عقل نظری کے طبع ثانی کے دیباچہ میں کانٹ گلیلیو اور ٹاریچلی کے انکشافات کی طرف عود کرتا ہے، اور بیان کرتا ہے کہ ان کی کامیابی صرف اس بات پر موقوف تھی، کہ انہوں نے فطرت سے صحیح سوال کیا، اور یہ صحیح سوال وہ تھا جس کو عقل سمجھ سکتی تھی "جب گلیلیو نے ایک مخصوص وزن (جس کو خود اس نے معیّن کیا تھا) کے گیند کو ایک ڈھلوان سطح پر لڑھکایا یا جب ٹاریچلی نے ہوا میں ایک ایسے وزن کو معلق کیا، جس کے متعلق اس نے معلوم کر لیا تھا کہ وہ پانی کے ایک معیّن حجم کے مساوی ہے، تو فطرت کے تمام متعلمین کی آنکھوں کے سامنے ایک نئی روشنی نمودار ہوئی۔ ان کو معلوم ہوا کہ عقل صرف اس چیز کے متعلق بصیرت رکھتی ہے جس کو وہ خود اپنی تجویز کے مطابق خود اپنے آپ پیدا کرتی ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے یہ بھی دیکھ لیا کہ اس کو ایک مقررہ قانون کے مطابق اپنی تصدیقات کے اصول کے ساتھ آگے بڑھنا چاہیئے اور فطرت کو اس کے سوالات کے

جوابات دینے پر مجبور کرنا چاہیئے۔ اس کو فطرت کو یہ اجازت نہ دینی چاہیئے، کہ وُہ اس کی رہنمائی کرے۔ اگر یہ صورت نہ ہوگی، تو پھر ایسے اتفاقی مشاہدات جو کسی پہلے سے مقررشدہ تجویز کے مطابق نہیں کئے گئے، کبھی بھی مل کر ایک ایسے لازمی قانون کی طرف نہ لے جائیں گے کہ جس کی عقل کو تلاش یا ضرورت ہے۔ عقل کو فطرت سے کچھ سیکھنے کے لئے اس صورت میں چلنا چاہیئے کہ اس کے ایک ہاتھ میں اصول ہوں، جن کے مطابق متجانس مظاہر قوانین فطرت تسلیم کئے جا سکیں، اور دوسرے ہاتھ میں اختبار ہو جس کو اس نے ان ہی اصول کے مطابق وضع و ایجاد کیا ہے۔ اس کو اس شاگرد کی ہیئت میں فطرت کے سامنے نہ جانا چاہیئے، جو اپنے اُستاد کے ہر قول پہ ایمان لے آتا ہے، بلکہ اس منصف کے روپ میں جانا چاہیئے، جو گواہوں کو اپنے سوالات کے جواب دینے پر مجبور کرتا ہے"۔

کانٹ کو یہاں اس عقل سے بحث ہے، جس کا اطلاق تجربے پر ہوتا ہے۔ اس نے یہ واضح کیا ہے کہ اس قسم کی تحقیق میں بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں کہ جن کی حضوری طور پر پیش بینی نہیں کی جا سکتی۔ "عقل کو فطرت کے سامنے کچھ سیکھنے کے لئے جانا چاہیئے" سوالات کے

جوابات اور اختیارات کے نتائج پہلے ہی سے معلوم نہیں ہو سکتے۔
سائنس میں سے تجربی عنصر خارج نہیں کیا جا سکتا۔ عقل جواب کی
طرف نہیں، بلکہ سوال کی طرف، اور اس طرح کہا جا سکتا ہے، کہ جواب
کی صورت کی طرف، رہنمائی کرتی ہے۔ لہذا خیال یہ ظاہر کیا گیا ہے
کہ عقل کو ان 'اصول' یا 'شرائط' سے سروکار ہوتا ہے، جن کے مطابق
ہم اشیاء کو سمجھ سکتے ہیں۔ یہ اشیاء کے مشاہدے، یا ان کی تحلیل کا طریقہ
نہیں۔ برعکس اس کے اس میں وہ طریقہ اور اصول بیان کیا جاتا ہے،
جس کے مطابق اشیاء کا مشاہدہ ہونا چاہیئے، اگر ہم ان اشیاء کو سمجھنا
چاہتے ہیں۔ اصول میں ماہیت اشیاء کا بیان نہیں ہوتا۔ یہ تجربے کے
امکان کے اصول ہوتے ہیں۔ عقل کے متعلق اس نئے خیال کو کانٹ فلسفہ
میں کوپرنیکی انقلاب کہتا ہے۔ یہ کانٹ کی تصوریت پر مشتمل ہے۔ اسی
کی ماہیت اور اہمیت پر ہم اگلے باب میں غور کرینگے۔

باب سوم

کانٹ کی تصوریت ۔ زمان و مکان

وُہ بڑا انقلاب جو کانٹ نے بزعم خود ماہیت عقل میں پیدا کیا، یہ تھا:
کہ عقل اشیار (جیسی کہ وہ حقیقتۃً موجود ہیں) کے مشاہدے کا طریقہ نہیں،
بلکہ اس کو بالراست ہمارے ان اشیار کے تفہم کے طریقوں سے تعلق ہے۔
یہی انکشاف کانٹ کی تصوریت کی رُوح ہے، اور اس کا بڑا نتیجہ اشیار
بانفاسہا اور مظاہر کی اس تفریق میں ظاہر کیا گیا ہے جس کا کانٹ کو
بہت شوق ہے۔ یہی تفریق اس کی تمام مشکلات کو حل کرنے کی کنجی ہے۔
لیکن جو عقیدہ کہ اس میں متضمن ہے، اس میں غلط فہمی کی بہت گنجائش
ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ کانٹ نے جو معنی تصوریت کے لئے ہیں،
وہ ان معنوں سے مختلف ہیں، جن میں عام طور پر یہ لفظ مفہوم ہوتا ہے،
اور کچھ یہ کہ جو تفریق کانٹ نے اشیا بانفاسہا اور مظاہر میں کی ہے، وُہ
علم کے متعلق ایسے خیال پر مبنی تھی کہ جس کی تردید کا کانٹ کو سخت فکر

تھا، لیکن جس سے ہم اس وقت مانوس نہیں۔ اگر ہم کانٹ کا فلسفہ سمجھنا چاہتے ہیں، تو ہم کو پہلے یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ تصوریت سے اس کی کیا مراد تھی، اور اس کی تصوریت متقدمین کی تصوریت سے کس بات میں مختلف ہے۔

لفظ تصوریت طبعاً لفظ حقیقیت کا متقابل ہے۔ اس سے مدلول یہ ہوتا ہے کہ وُہ شے حقیقی نہیں، بلکہ محض ایک تصور ہے۔ اگر ہم کو اس کا اور اشیا بانفسہا اور مظاہر کی تفریق کا ارتباط معلوم ہے، تو اس سے مترشح ہوتا ہے کہ علم کی اشیا (معلومات) کسی نہ کسی معنوں میں حقیقی اشیا کے مقابلے میں التباسات یا محض مظاہر ہیں۔ کانٹ کے اسلاف کا کچھ اسی طرح کا خیال تھا۔ چنانچہ تصوریت کے جس اساسی اصول پر کانٹ کے اسلاف متفق تھے، اور جو کبھی دیکارتی تصوریت کہلاتی ہے، اور کبھی موضوعی، وہ یہ تھا کہ ذہن کسی نہ کسی طرح اپنے آپ اپنے افعال اور اپنے احوال کو جانتا ہے، اور اس کا یہ علم اشیائے خارجی کے علم کی بہ نسبت زیادہ بلاواسطہ اور یقینی ہوتا ہے۔ یہ عقیدہ اصل میں احساسی ادراک کے مبہم خیال پر مبنی ہے۔

یہ امر بدیہی ہے کہ احساسی ادراک آلاتِ حس میں چند اعمال کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ خیال یہ تھا کہ اشیا احساسی آلات کے ذریعہ دماغ میں ارتسامات پیدا کرتی ہیں، اور پھر ذہن واقف ہوتا ہے کہ وہ دماغ میں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب لاک کہتا ہے، کہ ذہن صرف اپنے تصورات کو جانتا ہے، تو اس کا رجحان ان معنوں کی طرف ہوتا ہے، (اگرچہ بعض اوقات وہ واقعات کی طرف سے بے بس ہو جاتا ہے، اور نہایت نفاست کے ساتھ خود اپنا تناقض کر جاتا ہے) کہ ذہن اشیا کو صرف دماغ کے اندر جانتا ہے۔ قطع نظر اس بات کے کہ یہ عقیدہ ایک غلط بحث پر مبنی ہے، اس پر ایک بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس سے عالمِ خارجی کے تخیل کی تخلیق کی توجیہ ناممکن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم صرف، اور ہمیشہ سے، ان تصورات کو جانتے ہیں، جو ہمارے سروں کے اندر ہیں، تو کیا وجہ ہے کہ ہم یہ خیال کریں کہ ہمارے سروں سے باہر بھی ایک دنیا آباد ہے؟ لیکن اگر ہم سے باہر کوئی چیز مشاہدے میں نہیں آتی، یعنی اگر ہم کسی ایسے عمل سے واقف نہیں، جو خارجی اشیاء اور دماغ کے درمیان جاری ہے، تو یہ عقیدہ بالکل بے بنیاد ہو جاتا ہے۔ اگر ہمیں یہ خبر نہیں کہ کسی چیز کے ہمارے ذہنوں سے باہر وجود میں کونسی

بات حقیقی ہے، تو یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا کہ "وہ چیز" محض ایک تصور ہے
لاک نے فرض کیا تھا کہ اگرچہ ہم صرف تصورات کو جانتے ہیں تاہم ہم کسی نہ کسی طرح اپنے تصورات ہی کی مدد سے ایک عالم خارجی تک پہنچ سکتے ہیں۔ دلیل اس کی یہ تھی کہ صداقت مترادف ہے اس بات کی کہ ہمارے تصورات حقیقت کے مطابق ہوں۔ صداقت کے متعلق یہ عقیدہ عام ترین تھا۔ اس کو بعض اوقات استحضاریت کے نام سے موسوم کرتے ہیں، کیونکہ اس کے مطابق ذہن کو صرف استحضارات، یا تمثالات، یا تصاویر سے تعلق ہوتا ہے، جن کا یہ حقیقی اشیا کے ساتھ مقابلہ کرتا ہے۔ لیکن اس عقیدے کی لغویت بالکل بدیہی ہے۔ ہم ایک تصویر کا مقابلہ اس چیز سے، جس کی یہ تصویر ہے، صرف اس وقت کر سکتے ہیں، جب ہم دونوں سے واقف ہوں۔ اگر ہم صرف تصورات جان سکتے ہیں، تو ہم یہ کبھی بھی نہیں جان سکتے، کہ یہ محض تصورات ہیں، اور کبھی بھی ان کا مقابلہ کسی اور چیز سے نہیں کر سکتے۔

برکلے نے اس مشکل کو تاڑ لیا تھا یہ فلسفی اُن فلاسفہ کا گویا امام ہے، جو موضوعی تصوریت کے قائل ہیں۔ اس نے اپنے عقیدے

کے مطابق خارجی اشیاء کے وجود سے انکار کیا، اور دعویٰ کیا کہ وجود، یا حقیقت ادراک کئے جانے کے ہم معنی ہے، اور بس۔ لیکن ہم برکلے کے ساتھ اتفاق کریں، تو پھر تصدیقات کی صداقت عسیر الفہم ہو جاتی ہے۔ اگر اشیاء کا وجود صرف اس وقت ہوتا ہے، جب ہم ان پر فکر کرتے ہیں، بلکہ یہ کہنا چاہیئے، کہ اگر ان کا ہونا ہمارے ان پر فکر کرنے، یا ان کے ادراک کرنے، کے ہم معنی ہے، تو پھر ان کے متعلق ہماری تصدیقات کے سچے یا جھوٹے، ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

کانٹ اسی تصوریت کو باحتیاط رد کرتا ہے۔ وہ دکھاتا ہے کہ اس تصوریت کے اس اساسی اصول کی تائید میں کوئی شہادت دستیاب نہیں ہوتی کہ ہم اپنے ذہن کو، اشیاء کے مقابلہ میں، زیادہ بلاواسطہ طریقے سے جانتے ہیں۔ ہم کو اپنا شعور صرف اس وقت ہوتا ہے، جب ہم کسی ایسی چیز کو جانتے ہیں، جو ہم سے باہر ہے۔ ہم خارجیت فی المکان کے تخیل کو کسی ایسے تجربہ سے ایجاد نہیں کرتے ہیں، جس میں یہ شریک نہیں خارجیت تو ہمارے سادہ ترین تجربے سے بھی مدلول ہوتی ہے۔ پہلے پہل ہم کو خارجی اشیاء کا شعور ہوتا ہے، اور خود اپنے ذہنی احوال یا اعمال، کا شعور

بعد میں ہوا کرتا ہے۔ لیکن یہاں یہ کہہ دینا چاہئیے کہ موضوعی تصوریت کی صداقت یا اس کے کذب کا اس سوال پر کوئی اثر نہیں پڑتا جس سے کانٹ کو تعلق ہے اگر میں سوال کروں کہ میں ان اشیاء کے متعلق کس طرح قوانین وضع کر سکتا ہوں جن کا مجھے ابھی تجربہ ہی نہیں ہوا، تو اس جواب سے میری تشفی نہیں ہوتی، کہ مجھے صرف اس چیز کا تجربہ ہوتا ہے، جو میرے ذہن میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مجھے اس چیز کا علم کس طرح ہو سکتا ہے، جو میرے ذہن میں آنے والی ہے؟ جس سوال پر تصوریت بالعموم بحث کرتی ہے، یعنی یہ کہ ہمارے وقوف کے موقوفات ہمارے ذہن میں ہوتے ہیں، یا اس سے باہر، بالفاظ دگر ان کا دارومدار ذہن پر ہوتا ہے، یا یہ اس سے بالکل آزاد ہیں، وہ کانٹ کے مقاصد سے قطعاً خارج ہے۔

لیکن یہ ایک امر واقعی ہے، اور تشریح طلب ہے کہ تصدیق میں ہم ہمیشہ اس چیز سے متجاوز ہوتے ہیں، جو فی الواقعہ ہمارے ذہن میں ہے، اور یہ کہ جس چیز کا ہم کو تجربہ ہونے والا ہے، اس کی اس طرح پیش بینی کرنے میں ہم فرض کر لیتے ہیں کہ بعض اصول ایسے ہیں، جو ان تمام چیزوں پر صادق آتے ہیں، جو ذہن میں تھیں، یا آسکتی ہیں۔ تصوریت کا جو مفہوم بالعموم لیا جاتا ہے،

اس کے مطابق اس کو اس مشکل سے کوئی واسطہ نہیں۔ استحضاریت نے اس تجاوز کی توجیہ یہ کہہ کر کرنے کی کوشش کی کہ صداقت تصورات اور حقیقت کی مطابقت کا دوسرا نام ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ اگر ہم صرف تصورات کو جانتے ہیں، تو یہ مطابقت ناممکن ہے۔ استحضاریت کے مقابلے میں دو عقائد ہیں:۔ ایک تو یہ کہ وجود صرف تصورات کا ہے، اور دوسرا یہ کہ ہم حقیقی اشیاء کو بالراست جانتے ہیں۔ ان دونوں عقائد کے مطابق جس چیز کا ہم کو علم ہو رہا ہے، اس کے مقابلے میں کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہتی کہ تصدیق میں اس کی طرف اشارہ کیا جا سکے۔ جس شخص کی ان تینوں عقائد میں سے کسی ایک سے تشفی ہو جاتی ہے، وہ کانٹ کے پیش نہاد مسئلہ کو معلوم نہیں کر سکتا۔

اب اگر کانٹ موضوعی تصوریت کا قائل نہیں، تو پھر اس کے اس قول (جس کو وہ بار بار دہراتا ہے) کا کیا مطلب ہے کہ ہم صرف مظاہر کو جانتے ہیں؟ اور علم کی یہ حد بندی اس کی مشکلات میں کیوں مدد کرتی ہے؟ پہلا مطلب تو اس کا یہ ہے کہ تمام علم ادراک پر موقوف ہوتا ہے۔ انتقادِ عقل نظری کے پہلے حصے کا پہلا پیراگراف ہی اس کو صاف کر دیتا ہے۔ "جس عمل اور جن

ذرائع و وسائل سے علم اپنے معلومات تک پہنچتا ہے، وہ خواہ کچھ ہی ہوں؛ اتنا یقینی ہے کہ ایک عمل ایسا ہے، جو ان تک بالراست پہنچتا ہے، اور تمام فکر کا نہائی مواد بنتا ہے۔ یہ عمل ادراک کا ہے۔ یہ ممکن ہوتا ہے صرف اس وقت، جب شے موجود ہو، اور وہ شے رکم از کم نوع انسانی کے لئے) ذہن کے ایک خاص تاثر کی بدولت موجود ہوتی ہے"۔

اب اگرچہ ادراک ہم کو خارجی حقیقت کا ہوتا ہے، تاہم احساسی ادراک سے بداہتہً بہت ہی ناقص علم حاصل ہوتا ہے۔ اشیاء کے صرف بعض پہلو ہم کو نظر آتے ہیں، اور باقی غائب رہتے ہیں۔ پھر جو کچھ بھی ہم کو دکھائی دیتا ہے، وہ ہمارے مقام کے اختلاف پر موقوف ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ہم اس سے بھی واقف ہیں کہ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں، وہ اس شے کی ماہیت کا صرف ایک حصہ ہوتا ہے۔ ہم حقیقت کو ایک باہم مربوط نظام سمجھتے ہیں؛ لیکن ہم کو ادراک اس کے ایک بہت ہی چھوٹے سے حصے کا ہوتا ہے، اور جس حصہ کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، وہ بھی اس مخصوص وقت، اور اس مخصوص حصہ مکان، پر موقوف ہوتا ہے، جس میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں۔ اپنے تجربہ میں ہم دراصل کبھی بھی اس حصہ پر قناعت نہیں کرتے، جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے۔

اصل یہ ہے، کہ ہم کو اتنے تھوڑے حصے کا ادراک ہوتا ہے، کہ ہم قناعت نہیں کر سکتے۔ جو کچھ کہ ہم دیکھتے ہیں اس سے ہم کسی اور چیز کا استنتاج کرتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ "کچھ اور" جو، ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ہر تصدیق میں متضمن ہوتا ہے کیا ہے؟ جواب ہو سکتا ہے کہ اشیا جیسی کہ وہ فی الحقیقت ہیں، بمقابلہ اشیاء جیسی کہ وہ دکھائی دیتی ہیں، یعنی مظاہر، یہ "کچھ اور" ہے، اور یہ کہ جب ہم ادراک سے فکر کی طرف رجوع کرتے ہیں، تو ہم گویا التباس سے حقیقت کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ لیکن کانٹ اس جواب سے متفق نہیں۔ اس کا خیال تھا کہ اگر تم اس تصدیق کے مفہوم کو سمجھتے ہو، تو تم یہ بھی کہہ سکتے ہو، کہ ان ان حالات میں، مثلاً وزن کرنے سے، اس کا ایسا ایسا ادراک ہوگا۔ یہاں مرافعہ ادراک سے فکر کی طرف نہیں، بلکہ حالیہ ادراک اور ان ان حالات میں آئندہ ادراک کی طرف ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ اشارہ فکر اور اس چیز پر دلالت کرتا ہے جسے (منطق میں) تصور کہتے ہیں۔ لیکن سائنس میں جو استعمال ہم (منطقی) تصورات کا کرتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اگر ہم یہ سمجھتے ہیں، کہ کسی چیز کو سونا کہنے سے کیا مراد ہے، تو ہم کو اس بات کا بھی علم ہوتا ہے۔ کہ ان ان حالات میں اس پر کیا کیا گزرے گی۔ بقول کانٹ (منطقی) تصور دراصل

ہمارے استحضارات میں عمل وحدت ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فکر کا کام یہ نہیں کہ ذہن کو اس چیز سے پھیر دے جس کا ہم کو ادراک ہو رہا ہے۔ اس کا اصلی کام یہ ہے کہ ادراک کی حدود وقیود کو توڑنے میں مدد دے۔ یا شاید یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ادراک کی حدود کو اور پیچھے ہٹا دے، کیونکہ فکر کبھی ان قیود کو پوری طرح توڑ نہیں سکتا۔ ہمارا علم ہمیشہ اس واقعہ پہ مشروط ہوتا ہے کہ ہمارے اذہان محدود ہیں، اور یہ کہ ہم ایک خاص جگہ، اور ایک خاص وقت، میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ لیکن فکر ہمارے ادراک کی حدود کو مکان وزمان میں وسیع کر سکتا ہے۔

کانٹ کے لئے ہمارے ادراک کی حدود کے دو پہلو ہیں۔ اسی کے مطابق اس نے اپنے انتقاد کے پہلے حصے کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے: اول جمالیات اور دوم تحلیلیات۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ کسی خاص وقفہ پر مکان کا بلاواسطہ علم ہمیشہ مکان کے صرف ایک حصہ کا علم ہوتا ہے۔ اسی طرح زمان کا بلاواسطہ علم، خواہ یہ موجودہ شعور میں ہو، خواہ خود ہمارے اپنے تجربہ کی یاد میں، ہمیشہ زمان کے صرف ایک حصہ کا علم ہوا کرتا ہے۔ پھر جن اشیاء کا ہم کو مکان میں بلاواسطہ ادراک، یا زمان میں تجربہ ہوتا ہے، ان

کی نوعیت اس مکان سے ان کے تعلق پر موقوف ہوتی ہے، جو دکھائی دینے والے مکان سے پرے ہے، اور اس زمان سے ان کے تعلق پر، جو تجربے میں آنے والے زمان سے آگے۔ اسی لئے ہم محدود مکان و زمان کو ایک حاوی الکل مکان اور ایک حاوی الکل زمان کے حصے سمجھتے ہیں، اور ایک بے انتہا ممتد مکان و زمان کے ادراک میں ہم اس مکان پر غور کر سکتے ہیں، جس میں تمام اشیاء موجود ہیں، اور اس زمان پر جس میں تمام اشیاء واقع ہوتی ہیں۔ یہ تو ہم پہلے کہہ ہی چکے ہیں کہ ہم اس مکان کا ایک چھوٹا سا حصہ دیکھتے ہیں، اور اس زمان کے ایک چھوٹے سے حصے کا تجربہ کرتے ہیں۔ علم الافلاک اس زمان و مکان کا ذکر کرتا ہے، جو ہمارے ادراک میں آنے والے مکان و زمان سے بہت آگے ہے۔ روزمرہ گفتگو میں بھی ہم اس قسم کے بلا واسطہ ادراک سے آگے بڑھ جایا کرتے ہیں۔ مثلاً "یہاں سے دس میل" اور "آج کے تین دن بعد" ہمارے عام جملے ہیں۔ پھر جب کانٹ کہتا ہے، کہ مکان و زمان صرف ظاہری ہیں، تو اس کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ یہ ذہنی ہیں، بلکہ یہ کہ ہم ان کو صرف ادراک کی مدد سے معلوم کر سکتے ہیں، اور یہ کہ ہم اطلاقی مکان و زمان تک اس طرح نہیں پہنچ سکتے، کہ

ہم ادراک سے فکر کی طرف جائیں، بلکہ اس طرح کہ جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے اس کو ہم بے انتہا ممتد سمجھیں۔ مکان کے متعلق تمام معین بیانات انجام کار" اب سے اتنے دنوں بعد" پر ختم ہوتے ہیں۔ پھر یہ ایک امر واقعی ہے کہ مکان وزمان کے متعلق ہمارا تمام علم اس مکان وزمان پر اضافہ کرنے، یا فکر میں اس کی توسیع کرنے، سے حاصل ہوتا ہے، جس کا ہم کو بلاواسطہ ادراک ہورہا ہے۔ کانٹ کا خیال ہے کہ مکان وزمان کی ماہیت کے متعلق اکثر ناقابل حل معمے اسی امر واقعی سے حل ہوجاتے ہیں۔

دُوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم اپنے علم اشیاء پر غور کریں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو ان کے صرف ایک حصہ کا، یا صرف ایک پہلو سے، ادراک ہوتا ہے۔ اس کی طرف ہم اس سے قبل بھی اشارہ کرچکے ہیں۔ ان کے متعلق جو کچھ بھی بلاواسطہ طور پر ہمارے ادراک میں آتا ہے، وہ جزئی اور غیر مسلسل ہوتا ہے۔ اس وقت ہم کو ان کا ایک پہلو نظر آتا ہے، اور بعد میں کسی وقت دوسرا۔ لیکن ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ان کا وجود اسی غیر مسلسل صورت میں ہوتا ہے۔ ہم خوب سمجھتے ہیں کہ ان کی اپنی ایک خاص ماہیت ونوعیت ہے۔ یہ حقیقت ہمارے ادراک کے متناقض نہیں، بلکہ ہمارے

ادراک سے بہت زیادہ ہے۔ کسی شے کے متعلق ہمارا علم ان تمام مختلف پہلوؤں کو جمع کرنے سے حاصل ہوتا ہے، جن کا ہم بالراست ادراک کرتے ہیں۔ لیکن یہ جمع، یا ترکیب، اٹکل پچو اور بے تکی نہیں ہوتی۔ یہ خاص قواعد کے تابع ہوتی ہے۔ ان قواعد میں سے بعض تو اس مخصوص شے کی ماہیت سے ماخوذ ہوتے ہیں، اور بعض عام تر قواعد ہوتے ہیں، جو اس جمع کرنے کے عمل اور مکان زمان کے اس ڈھانچے کے باہمی تعلق کا نتیجہ ہوتے ہیں، جس کی مدد سے یہ عمل کیا جاتا ہے۔

مختصر یہ کہ کانٹ کا علم کے متعلق خیال کچھ ایسا ہے:- ہم میں سے ہر ایک کو حقیقت سے براہ راست تعلق ہے، لیکن بلا واسطہ ادراک ہم کو اس حقیقت کے صرف ایک حصہ کا ہوتا ہے۔ پھر جب ہمارا شعور زمان میں آگے بڑھتا جاتا ہے، اور جب ہم مکان میں اپنا مقام بدلتے جاتے ہیں، تو اس حقیقت کے مختلف چھوٹے چھوٹے حصوں کا براہ راست شعور ہوتا ہے۔ اس تمام حقیقت کا ایک جزو بلا واسطہ ادراک سے روشن ہوتا ہے، لیکن یہ کُل زمان و مکان میں اس سے بے انتہا آگے تک پھیلا ہوتا ہے۔ جس جزو کا ہم بلا واسطہ ادراک کرتے ہیں اس میں زمانی و مکانی ترتیب ہوتی ہے۔ اشیاء

ہم کو زمان ومکان میں مرتب نظر آتی ہیں، اور زمان ومکان کا ہم کو بلاواسطہ ادراک میں علم ہوتا ہے۔ یہ تمام ترتیبات خاص خاص اصول وقواعد کے تحت ہوتی ہیں، اور ہم ان اصول ترتیب کو اس زمان ومکان سے بے انتہا آگے بڑھا ہوا سمجھتے ہیں، جن کا علم ہم کو ادراک میں ہوتا ہے۔ جب ہم اُس حقیقت کے متعلق کوئی حکم لگاتے ہیں، جو ہمارے ادراک کے ماوراء ہے، تو ہم اشیاء کو اس مکان وزمان میں، جو ہمارے ادراک سے باہر ہے، اس طرح مرتب سمجھتے ہیں، جیسی کہ وہ ہمارے ادراک کا دائرہ وسیع ہونے کی صورت میں مرتب ہوتیں۔ اس کے علاوہ یہ یاد رکھنا بھی بہت ضروری ہے کہ ہم ایک ہی جگہ پر، یا ایک ہی وقت میں ہمیشہ نہ کرتا رہیں ادراک کے واقعات کے متعلق قیاسات قائم نہیں کرتے۔ اگرچہ ایک خاص وقت میں ہمارا ادراک محدود ہوتا ہے، تاہم ہم اپنے ایک وقت کے ادراک کو دوسرے وقت کے ادراک کے ساتھ ملا سکتے ہیں۔ پھر تحریر وتقریر کے ذریعے ہم اپنے تجربے کی خامیوں کو دوسروں کے ادراک سے رفع کر سکتے ہیں، تا آنکہ رفتہ رفتہ ہماری سائنٹفک تصدیقات، یعنی ان اشیاء کے متعلق ہمارا علم، جن کا ہم امکانی تجربے کی تمام صورتوں میں ادراک کر سکتے ہیں، اس قدر وسیع ہوجاتا ہے، کہ

ہمارے ذاتی و انفرادی ادراکات اس وسعت کو نہیں پہنچ سکتے۔ لیکن کانٹ کہتا ہے، کہ ان تمام باتوں کے باوجود یہ ظاہر ہے کہ ماوراء کا علم ہم کو خود اپنے اور دوسروں کے ادراکات کو باہم ملا دینے سے حاصل ہوتا ہے، اور کل ہمیشہ اس سے کہیں زیادہ ہوا کرتا ہے۔

لہٰذا اس قول سے کیا مراد ہے کہ ہم اشیاء بالفاسہا کو جان سکتے ہیں؟ کانٹ اسی قول کی تردید کے درپے ہے۔ اس کا ایک مطلب تو یہ ہو سکتا ہے کہ ادراک میں ہم کامل علم تک پہنچ سکتے ہیں۔ لیکن یہ مطلب بداہتہً غلط ہے۔ اس دعوٰی کے جو معنی کانٹ سمجھا تھا، وہ یہ تھے کہ اپنے فکر میں ہم اپنے ادراک تک براہتہً محدود نہیں۔ ہم ہمیشہ بعض ایسے اصول فرض کرتے رہتے ہیں، جو تمام حقیقت پر صادق آتے ہیں، یعنی حقیقت کے اس جزو پر بھی، جس کا ہم کو براہ راست ادراک ہوتا ہے، اور اس جزو پر بھی جو ہمارے ادراک سے باہر ہے۔ قوانین مکان اور اصول علت و معلول ان اصول کی مثالیں ہیں۔ اس طرح کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اصول تمام حقیقت پر صادق آتے ہیں؟ اور کیا ہم اس امر واقعی سے اس کُل کی ماہیت مستنبط نہیں کر سکتے؟ اگر وہ ہر چیز جس کا ہم کو علم ہے کسی علت کی معلول ہے،

تو کیا ہم اسی اصُول کے مطابق یہ دعویٰ کرنے کے مجاز نہیں کہ تمام حقیقت کی بھی کوئی نہ کوئی علت ہوگی؟

جب ہم جدلیات پر غور کریں گے، جو پہلے انتقاد کا دوسرا بڑا حصہ ہے، تو ہم کو اس تفصیلی تحلیل پر بھی غور کرنے کا موقع ملے گا، جو کانٹ نے ان دلائل کی کی ہے۔ وہیں ہم یہ بھی دیکھیں گے کہ کانٹ نے یہ کس طرح ثابت کیا ہے کہ اس طرح متضاد نتائج نکالے جا سکتے ہیں۔ سر دست صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ ان دلائل میں ہمارا نقطۂ آغاز وُہ اصول ہیں جن کا اطلاق ہمارے مدرکات پر ہوتا ہے، اور جو مختلف اشیاء مدرکہ کے باہمی اضافات بیان کرتے ہیں۔ اس کے بعد پھر ہم ان کا اطلاق ایسی اشیاء پر کرتے ہیں، جو اُن اشیاء کے ماوراء ہیں، جن کا ہم ادراک کرتے، یا کر سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہو جاتا ہے کہ ہم یہ سوچ لیتے ہیں کہ ہم ان اصول کو نہ صرف اس یا اُس تفصیلِ ادراک سے، بلکہ ہر ادراک سے مستخرج کر سکتے ہیں، اور اس طرح ادراک سے بے نیاز ہو کر محض فکر کی مدد سے، حقیقت کو معلوم کر سکتے ہیں۔

کانٹ کا جواب یہ ہے، کہ فکر کل کی ماہیت کو بالراست معلوم نہیں کر سکتا، اور یہ کہ یہ کلی اصول، مثلاً اصول علت و معلول، صرف ایسے اصول

ہیں، جن سے ہم اپنے ادراک کی غیر مسلسل اور جزئی صورت کی تلافی کے لئے ایک ادراک کو دوسرے کے ساتھ ملاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ اس چیز کی ترکیب کے قواعد و قوانین ہیں جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے۔ اپنے ادراکات میں اس طرح ترکیب پیدا کرنے سے کُل کے متعلق ہمارے علم کا نقص کم ہو جاتا ہے لیکن یہ خوب سمجھ لینا چاہئیے کہ ادراکات سے علیحدہ ہو کر یہ اصول بے معنی ہو جاتے ہیں۔

کانٹ کی تصوریت یعنی اس کا یہ اصرار کہ ہم مظاہر کو جانتے ہیں، نہ کہ اشیاء بانفسہا کو، اس کے مسلہ پیش نہاد کے عین مطابق ہے، کیونکہ اس سے اس عقیدے کا انکار مدلول ہوتا ہے کہ فکر کے معروضات اس قسم کے ہوتے ہیں، جو ادراک کے بغیر بھی معلوم کئے جا سکتے ہیں اور اس لئے کہ اس کا اصرار ہے کہ ہم کو بلاواسطہ علم صرف اس چیز کا ہوتا ہے، جس کا ہم ادراک کرتے ہیں، یا یوں کہو کہ ہم صرف مظاہر اشیاء کو معلوم کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس کا منشا یہ بھی ہے کہ ادراک سے علم کی طرف ہماری ترقی میں ہم اس چیز سے آغاز کرتے ہیں، جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، اور اس چیز پر ختم ہوتے ہیں، جن کا ہم کو ادراک ہوتا، یا ہو سکتا ہے۔ اور

یہ کہ یہ ترقی صرف اس طرح ممکن ہوتی ہے، کہ ہمارا شعور زمان میں مسلسل ہے۔
کانٹ کا خیال ہے کہ یہ ترقی چند اصُول کے ماتحت، ہوتی ہے۔ان کا
انحصار کچھ تو ہمارے ادراک میں زمان ومکان کی کارفرمائی پر ہوتا ہے،
اور کچھ اس طریقے پر جس سے ہم زمان ومکان کو اپنے غیر مسلسل ادراکات
کے ملانے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

اب ظاہر ہے کہ یہ ممکن ہے کہ ہم یہ عقیدہ اختیار کرلیں، اور یہ معلوم
کرنے کی کوشش نہ کریں کہ "ادراک میں پیش ذہن" ہونے سے کیا مراد
ہے۔ کانٹ نے بعینہ یہی کیا۔ اس نے ادراک کی بہت سی اور متباین
تعریفیں کی ہیں۔ اس تباین کی وجہ یہ ہے کہ کانٹ کو ماہیت ادراک
سے کوئی سروکار نہیں، بلکہ بلاواسطہ طور پر ادراک کی ہوئی چیز اور اس چیز
کے تعلق سے سروکار ہے، جو اگرچہ بلاواسطہ طور پر ادراک نہیں کی گئی، لیکن
جس کا اس طرح ادراک ممکن ہے۔یہی وجہ ہے کہ اس نے ادراک کو غیر متناقض
صُورت میں بیان کرنے کی کوشش نہیں کی۔ بعض اوقات تو وُہ کہتا ہے
کہ ہمارا ادراک اشیاء تک بالراست پہنچتا ہے، اور اس عقیدہ کی تردید
کرتا ہے کہ ہم صرف اس چیز کا ادراک کرسکتے ہیں، جو ہمارے ذہن میں ہے۔

اس نے مکان اور زمان کو علے الترتیب خارجی اور باطنی حس کہا ہے۔ اس تفریق ہی سے اس تعریفِ ادراک پر دلالت ہوتی ہے، لیکن بالعموم وُہ یہ عام تصوری عقیدہ اختیار کرتا ہے کہ ہم کو ادراک اشیار کا نہیں، بلکہ ان تاثرات کا ہوتا ہے، جو یہ اشیار ہم میں پیدا کرتی ہیں۔ اس تناقض کی وجہ سے کانٹ اکثر ایسی باتیں کر جاتا ہے کہ جن کے کرنے کا اس کو کوئی حق نہیں۔ علم کے متعلق اس کے اس عقیدہ پر تو ہمارا قول خصوصیت کے ساتھ صادق آتا ہے کہ یہ صرف مظاہر تک محدود ہے، اور اشیار بانفاسہا اس کے دائرے سے خارج ہیں جب وُہ کہتا ہے کہ ہم صرف مظاہر جان سکتے ہیں، تو بعض اوقات تو اس کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے کہ ہم اشیار بانفاسہا کو صرف اس حد تک جان سکتے ہیں، جس حد تک کہ وُہ ہم کو نظر آتی ہیں۔ لیکن اس طرح مظہر اور شے بنفسہا کی تفریق ایک ہی چیز کے ناقص اور کامل طور پر مفہوم ہونے کی تفریق میں تحویل ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات اس کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے، اور یہی خیال وہ بالعموم ظاہر کرتا ہے کہ ہم کو وقوف صرف مظاہر یعنی ایسی ہستیوں کا ہوتا ہے، جو اُن اشیار سے بالکل علیحدہ اور بالکل قابلِ تمیز ہوتی ہیں، جن کی وجہ سے یہ مظاہر ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ کانٹ نے اپنے استدلال میں اس واقعہ

کی طرف مرافعہ کیا ہے، کہ علم صرف مظاہر کا ہوتا ہے۔ اب اگر ہم اس کے اس مرافعہ کے اصلی نکتہ کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ادراک یا بالفاظ دگر "پیش ذہن ہونے" کے معنوں کے متعلق موضوعی تصوریت اور حقیقت کے عقیدہ کا فرق ہر صورت میں بالکل بیکار ہے، اور یہ کہ اس کا استدلال دونوں نظریوں کے مطابق صحیح ہے۔

اب ہم مکان وزمان کی بحث کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہ بحث کانٹ نے اپنے انتقاد کے پہلے حصہ جمالیات میں کی ہے۔ سب سے پہلے اس نے ماہیت مکان وزمان کے متعلق نیوٹن اور لائبنٹز کے مقبول عام عقائد کی محالیت واضح کی ہے۔ نیوٹن کا خیال تھا کہ مکان وزمان حقائق، یعنی اشیاء بالنفسہا، ہیں، جو دیگر اشیاء کے دوش بدوش وجود رکھتی ہیں۔ لیکن یہ امر بدیہی ہے کہ ہم مکان کو ایک قائم بالذات شے نہیں سمجھ سکتے، کیونکہ بغیر اشیاء کے مکان بلا تعیین، یا امکان تعیین، رہ جاتا ہے، اور اس طرح یہ ہمارے لئے کچھ بھی نہیں رہتا، حالانکہ بحالت موجودہ یہ ہمارے لئے کچھ ہے۔ بعینہ یہی حال زمان کا ہے۔ کانٹ کے نزدیک نیوٹن کا عقیدہ "ہم کو دو ابدی، غیر محدود، اور قائم بالذات غیر حقائق" کو فرض کرنے پر مجبور کرتا ہے کہ جو صرف اس لئے

موجود ہیں، اگرچہ وُہ عدیم الحقیقت ہیں، کہ تمام حقیقت پر حاوی ہو جائیں۔"
اشیاء مکان و زمان میں ہوتی ہیں، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خود مکان و زمان اشیاء ہیں۔ لیکن اگر اس بنا پر ہم کہیں کہ مکان و زمان اشیاء کے درمیان اضافات، یا اشیاء کی صفات، ہیں، تب بھی ہم اسی قدر بدیہی مشکلات میں پھنس جاتے ہیں۔ مکان و زمان ہمارے علم میں اس طرح نہیں آتے کہ ہم اشیاء کا مقابلہ کریں، اور دیکھیں کہ ان میں "مکانی"، یا "زمانی" ہونے کی مشترک صفت موجود ہے۔ مکان و زمان کا ادراک اشیاء کے ہر ادراک سے مدلول ہوتا ہے۔ لہذا ہم اس کو اشیاء کے مطالعہ سے مستخرج نہیں کرسکتے، بلکہ یہ ہمارے مطالعہ کا نقطۂ آغاز ہوتے ہیں۔ پھر لائبنٹز کے خلاف کانٹ کا قول ہے کہ مکان و زمان معمولی (منطقی) تصورات نہیں، کیونکہ ان کی کوئی مثالیں نہیں۔ مختلف افراد، اشخاص انسان کی مثالیں ہیں، لیکن مختلف مکانات، یا زمانات، ایک ہی مکان اور ایک ہی زمان کے محض حصے، یا تعینات ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عقیدے کے مقابلے میں کہ مکان و زمان محض اضافات ہیں، جو ایسی اشیاء کے مقابلہ سے مستنبط ہوتے ہیں، جو بذاتِ خود مکانی، یا زمانی نہیں، کانٹ کا اصرار ہے کہ مکان و زمان حضوری ہیں، نہ کہ

شہودی ہے۔ ہم اشیا کو بجز اس کے نہیں دیکھ سکتے کہ وہ ایک دوسری سے باہر ہیں، یعنی مکان میں ہیں۔ اسی طرح ہم کو تعاقب، یا تغیر کا تجربہ بھی بغیر اس کے نہیں ہو سکتا کہ یہ زمان میں ہوں۔ لہذا مکان و زمان ایک طرح ان اشیاء سے آزاد ہیں، جو مکان و زمان میں ہوتی ہیں۔ اشیا فی المکان، یا واقعات فی الزمان، کے کیفی اختلافات مکان و زمان کی ماہیت پر کوئی اثر نہیں ڈالتے، اور ہم مکانی و زمانی اضافات پر، ان اختلافات کو نظر انداز کرنے کے بعد بھی، بحث کر سکتے اور کرتے ہیں۔

مختصر یہ کہ مکان و زمان ان اشیاء سے منتزع کئے جا سکتے ہیں، جو مکان و زمان میں ہیں۔ لیکن بایںہمہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مکان و زمان کا وجود اشیاء کے وجود سے بے نیاز ہے۔ یہ بحالت انتزاع و تجرید موجود نہیں ہوتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اشیاء فی المکان والزمان کے خصوصی اختلافات مکان و زمان کی ماہیت کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتے، تاہم اگر اشیاء نہ ہوتیں، یا اختلافات نہ ہوتے، تو پھر مکان و زمان کی وہ صورت بھی نہ ہوتی، جو اس وقت ہمارے سامنے ہے۔ کانٹ کہتا ہے: "تجربی ادراک مظاہر اور مکان، یا احساس اور خالی ادراک، کا مجموعہ نہیں"۔ لہذا کانٹ کا خیال ہے،"

کہ مکان و زمان اشیاء بالنفسہا نہیں۔

تو آخر یہ ہیں کیا؟ کانٹ کا جواب ہے کہ یہ ہمارے ادراک کی صورتیں ہیں۔ مکان خارجی ادراک کی صورت ہے، اور زمان باطنی ادراک کی۔ کانٹ کا خیال ہے کہ اس جواب سے دو باتیں واضح ہو جاتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ مکان و زمان کے متعلق ہمارا علم کس طرح اولیاتی ہو سکتا ہے، اور مکانی و زمانی امتیازات کس طرح اشیاء کے اختلافات سے منتزع کئے جا سکتے ہیں۔ دوسری یہ کہ ہم کس طرح ان مشکلات سے بچ سکتے ہیں، جو مکان و زمان کو بالذات اشیاء سمجھنے کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ صورت سے کانٹ کی کیا مراد ہے؟ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ وہ اس کے دو معنی لیتا ہے، اگرچہ ان دونوں معنوں میں اس نے بوضاحت تفریق نہیں کی ہے۔ پہلے معنی تو خود اسی کے الفاظ میں بیان کئے جانے بہتر ہوں گے۔ وہ لکھتا ہے کہ "مظہر میں جو چیز کہ احساس کے مقابل ہوتی ہے، اس کو میں مظہر کا مادہ کہتا ہوں، اور جس چیز کی وجہ سے وہ مظہر مخصوص اضافات میں مرتب ادراک میں آتا ہے، اس کو میں مظہر کی صورت کہتا ہوں۔" یہاں ہم صورت و مادہ یا ترتیب و مرتّب کے نہائی فرق سے دوچار ہوتے

ہیں۔ جب کانٹ زمان ومکان کو ہمارے ادراک کی صورت کہتا ہے، تو وہ دراصل صرف اس واقعہ کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ ہر اُس چیز میں، جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، یہ فرق و امتیاز موجود ہوتا ہے۔ یہ پہلے ہی سے موجود ہوا کرتا ہے ہم اس کو پیدا نہیں کرتے۔ لفظ "صورت" سے کانٹ کوئی ایسی چیز مراد نہیں لیتا، جو مادہ، یا مشمول، کے مقابلہ میں خصوصیت کے ساتھ موضوعی ہو کیونکہ اس نے مکان و زمان اور رنگ، کی سی صفات میں نہائیت احتیاط سے تفریق کی ہے۔ رنگ کی سی صفات کے متعلق اس کا خیال ہے کہ ان کی ماہیت آلہ جس کی مخصوص ماہیت کے تابع ہوتی ہے۔ ان صفات کے مقابلہ میں مکان و زمان معروضی ہیں۔ اس تمام کا مطلب یہ ہو جاتا ہے کہ "ہمارے ادراک کی صورتوں" کے جملہ سے مکان و زمان کی توضیح نہیں ہوتی۔ اس سے صرف یہ بات روشن ہو جاتی ہے کہ مکان و زمان اور ان میں کی اشیاء، کی تفریق ہر اُس چیز میں پائی جاتی ہے، جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، اور یہ کہ ان میں سے کسی ایک پر اس طرح بحث کرنا کہ گویا یہ شے مُدرِک سے بے نیاز ہے، بے معنی ہے۔

لیکن صورت کے ایک اور معنی ہیں، جن کے مطابق کانٹ کا مکان

وزمان کو ہمارے ادراک کی محض صورتیں، اور اس لئے موضوعی، کہنا جائز ہو سکتا ہے۔ یہ اس طرح کہ اگرچہ یہ صورتیں ہر اُس چیزمیں پائی جاتی ہیں، جن کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، تاہم ہمارے علم میں ان کی مخصوص کارفرمائی اس بات کا نتیجہ ہے کہ ہم مکان و زمان کو ایک ایسے چوکھٹے کے طور پر استعمال کرتے ہیں، کہ جس کی مدد ہمارے تمام منتشر تجربات مجتمع ہو جاتے ہیں۔ ہم مدرکہ مکان وزمان کو ایک اطلاقی مکان اور ایک اطلاقی زمان کے حصے سمجھتے ہیں۔ ہم کو ادراک مکان وزمان کے صرف حصّوں کا ہوتا ہے۔ اطلاقی مکان اور اطلاقی زمان ہمارے تجربے میں نہیں آتے۔ یہ وہ صورت ہے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، اور جس کو ہم تخیل میں بے انتہا وسعت دے دیتے ہیں۔ ہم مکان وزمان کے خاص خاص حصوں کو جن کا ہم کو واقعۃً ادراک ہوتا ہے، اطلاقی مکان وزمان کے تعلق سے ترتیب دیتے ہیں۔ بایںہمہ اطلاقی مکان وزمان کا علم مکان وزمان کے ان محدود حصوں کی مدد سے ہوتا ہے، جو واقعۃً ہمارے تجربہ میں آتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اطلاقی مکان وزمان حقائق مدرکہ، یا ترتیبات مدرکہ نہیں، بلکہ یہ مختلف طریقے ہیں، جن سے ہم اس چیز کو منتظم و مرتب کرتے ہیں، جس کا ہم کو ادراک

ہوتا ہے۔ اب مکان وزمان کی بعض صفات مثلاً ان کی غیر محدود تقسیم پذیری، اور غیر محدود وسعت، ایسی ہیں، کہ جو موجودہ شے کی صفات نہیں سمجھی جا سکتیں۔ یہ اطلاقی مکان وزمان کی صفات ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ مکان لا الی النہایۃ تقسیم پذیر ہے، تو ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ کوئی موجودہ شے بے انتہا حصوں کا مجموعہ ہے۔ مکان کی تقسیم پذیری اور مادے کی تقسیم پذیری دو مختلف چیزیں ہیں۔ ایک انچ بحیثیت مکانی تحدید کے تو لا الی النہایۃ قابل تقسیم ہے، لیکن جو مخصوص مادہ کہ ایک انچ لمبا ہے، وہ تجربی تحقیق کا موضوع ہے، اور اس کا ایک معین ومقرر جواب ہونا چاہیئے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگرچہ ہم اس مکان کی تحدیدات کو، جو لا الی النہایۃ تقسیم پذیر اور لا الی النہایۃ امتداد پذیر ہے، اشیاء فی المکان کی پیمائش کے لئے استعمال کرتے ہیں، تاہم ہم یہ نہیں سمجھتے کہ یہ تحدیدات، یعنی انچ یا سنٹی گریڈ کے اجزاء، اس چیز کی ترکیب سے کوئی تعلق رکھتی ہیں، جس کی یہ پیمائش کرتی ہیں۔ یہ چیز انچ کے اجزاء ملانے سے نہیں بنی۔ لہذا ہم کو مکان کی دو مختلف حیثیتوں میں امتیاز کرنا چاہیئے۔ ایک لحاظ سے تو یہ اس چیز کی صورت ہے، جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، یعنی اشیاء کا باہم قریں ہونا ہے،

اور دوسرے لحاظ سے ہم اس صورت کو تمام مختلف ادراکات میں پیمائش کے ذریعے ترتیب و نظم پیدا کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ ان میں سے پہلی حیثیت تو بداہتہً محض صورت ہے اس چیز کی جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے۔ اس سے کوئی ماورائی سوالات پیدا نہیں ہوتے۔ لیکن دوسری حیثیت، یعنی غیر محدود مکان، اگرچہ ہمارے ادراک کے ماوراء معلوم ہوتا ہے، تاہم اس میں معنی صرف ادراک کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ گویا ہمارے ادراکات میں نظم و ترتیب پیدا کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ بعینہٖ یہی حالت زمان کی بھی ہے۔

تقریر بالا سے واضح ہو جاتا ہے، کہ کانٹ اس قول سے کیا مراد لیتا ہے، کہ مکان و زمان تجربتہً حقیقی اور ماورائی حیثیت سے تصوری ہیں۔ کانٹ کا یہ عقیدہ نہیں کہ مکان و زمان محض التباسات ہیں۔ یہ مستقل عناصر ہیں اس چیز کے، جس کا ہم کو ادراک میں علم ہوتا ہے۔ یہ التباس پیدا صرف اُس وقت ہوتا ہے، جب ہم اپنے ادراکات سے تجاوز کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور مکان و زمان کو ایک ایسی قائم بالذات شے سمجھتے ہیں، جو ہمارے مدرک کے ساتھ ساتھ موجود ہے، اور اس طرح مکانی ادراک کی حدود سے باہر نکلنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مکان و زمان با معنی ہیں صرف اس حیثیت سے کہ یہ ہمارے مدرک کے عناصر ہیں، یا پھر اس حیثیت سے، کہ یہ ہمارے موجودہ ادراک، اور آئندہ ادراک کو ملاتے

باب چہارم

مقولات اور فہم خالص کے اصول

کانٹ نے ادراک اور فہم کے فرق کو ذہن کی قابلیت اخذ اور خود روی کے فرق پر موقوف کیا ہے۔ جمالیات میں اس نے اپنی تمام توجہ مکان و زمان کی طرف مبذول کی ہے، بحیثیت اس کے کہ اس چیز کے عناصر ہیں، جس کا علم ہم کو ادراک میں ہوتا ہے۔ قبل اس کے کہ سائنس کے سوالات پیدا ہوں قبل اس کے کہ ہم تحلیل، بیان، یا اصطفاف کریں، مختصر یہ کہ قبل اس کے کہ ہم فکر کریں، ہم ادراک کرتے ہیں۔ مکان و زمان تفکر یا تعمیم سے حاصل نہیں ہوتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قبل اس کے کہ ہم اپنے تجربے کے کسی حصے کے متعلق کوئی حکم لگائیں، یہ حصہ ایک خاص مکانی و زمانی ترتیب میں ہمارے علم میں آجاتا ہے۔ اگر ہم کسی وقت اپنی آنکھیں کھولیں تو بغیر اپنی کسی شعوری کوشش فکر کے، ہم ایک محکم الصناعہ شمول سے دوچار ہوتے ہیں۔ بظاہر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ادراک میں ذہن کی اس اخذی حیثیت اور فکر

میں اس کی فعلیت میں فرق کرنا بہت آسان ہے۔

لیکن فی الحقیقت یہ تفریق اتنی آسان نہیں۔ ہم میں سے ہر ایک شخص جانتا ہے کہ جو کچھ ہم ادراک کرتے ہیں، وہ، کم از کم ایک حد تک، ذہن کی فعلیت پر موقوف ہوتا ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ ہم وہی کچھ دیکھتے ہیں جو کچھ ہم دیکھنا چاہتے ہیں، یا جس چیز کی ہم کو تلاش اور توقع ہوتی ہے۔ سماعت میں اس کی ایک بین مثال ملتی ہے۔ چنانچہ ایک مانوس زبان کی سماعت اور ایک غیر مانوس زبان کی سماعت مختلف ہوتی ہے۔ یا کوئی شخص ہم سے کوئی بات کہتا ہے، اور ہم کسی وجہ سے اس کی بات سن نہیں سکتے۔ اس کے بعد ہم سوچنے لگتے ہیں، کہ اس نے کیا کہا ہوگا۔ یہ معلوم کرنے کے لئے ہم اس آواز کا احیا کرتے ہیں۔ لیکن یہ احیا اس صورت میں نہیں ہوتا، جس میں کہ ہم نے یہ آواز سُنی تھی، بلکہ اُس صورت، جو اس کی اُس وقت ہوتی، جب ہم اس کو صحت کے ساتھ سنتے۔ جو شخص کہ روانی اور تیزی کے ساتھ پڑھنے کے عمل پر غور کرتا ہے، اس کو بآسانی معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم صفحے کے ہر حرف کا ادراک نہیں کرتے۔ اس طرح پڑھنے میں جو الفاظ کہ فی الواقع اس صفحے پر نہیں ان کو ہمارا تخیل مہیا کرتا ہے۔ اگر تاویل و استنتاج سے

قطع نظر بھی کرلی جائے، تب بھی یہ بیان کرنا بہت مشکل ہے، کہ ایک وقت میں کون کون سی اشیاء دیکھی جا سکتی ہیں۔

ماحصل یہ کہ انفعالی ادراک کا وجود نہیں، اور یہ کہ ہمارا فکر ہمارے ادراک پر اثر انداز ہوتا ہے۔ تاہم اس کے ساتھ ہی فکر و ادراک کی تفریق سادہ ہو یا نہ ہو، لیکن حقیقی ضرور ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ہمارا گزشتہ فکر ہمارے ادراک پر اثر کرتا ہے، اور ہم وہ اشیاء دیکھتے ہیں، جن کی جماعت بندی پہلے ہو چکی ہے، چنانچہ ہم کو کرسیاں، میزیں، کتابیں، دکھائی دیتی ہیں، نہ کہ محض رنگین سطحات، لیکن پھر بھی ہم سادہ بلاواسطہ ادراک اور اس عمل فکر میں امتیاز کر سکتے ہیں، جس کا آغاز اس سوال سے ہوتا ہے کہ "یہ کیا ہے؟" یعنی یہ کہ جس کا آغاز اس وقت ہوتا ہے، جب ہم حکم لگانا شروع کرتے ہیں۔

کانٹ کے نزدیک ترکیب، یا باہم ملانا، فکر کی خصوصیت ہے، اور ترکیب ذہن کا کام ہے۔ جب ہم اپنے مافی الادراک کو بیان، اور اس کی جماعت بندی، کرنا شروع کرتے ہیں، تو ہم اس سلسل کُل میں سے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے منفرد صفات چُن لیتے ہیں، اور ان کو جمع کر لیتے ہیں۔

اس میں تو شبہ ہی نہیں ہو سکتا کہ یہ اجماع ان مشابہتوں اور اختلافات سے متعین ہوتا ہے جن کا ہم ہر جگہ ادراک کرتے ہیں۔ لیکن حکم لگانے میں ہم اپنے آپ کو صرف مشابہت اور اختلاف کے معلوم کرنے تک محدود نہیں کرتے۔ ہمارا ہر ایک مدرک ایک دوسرے مدرک کے ساتھ کسی نہ کسی بات میں مشابہت اور اختلاف رکھتا ہے لیکن ہم صرف اُن مشابہتوں سے سروکار رکھتے ہیں، جو دیگر مشابہتوں کا لازمہ یا ان کی علامت، ہوتی ہیں۔ اسی مدرکہ مشابہت کی بنا پر ہم ایک خاص جنس کی اشیاء، صفات کا خیال قائم کرتے ہیں لیکن اس عمل میں ہم اپنے ادراک سے تجاوز کر جاتے ہیں، اور اپنے ما فی الادراک کو (منطقی) تصورات کے ذریعہ ملاتے، اور مرتب کرتے ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز ایسی ایسی ہے، تو یہی عمل ہوتا ہے۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں، کہ "وہ چٹان کتے کے طرح کی ہے"، تو میں صرف ایک مدرکہ مشابہت بیان کرتا ہوں۔ میرا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ چٹان جاندار ہے، یا یہ بھی کتے کی طرح بھونکے گی۔ میں اس چٹان کے ادراک سے تجاوز نہیں کر رہا۔ لیکن اگر میں کہوں کہ وُہ شے کتا ہے، تو میری مراد یہ ہو گی کہ تمام وہ باتیں جو کتے میں پائی جاتی ہیں، اس شے میں بھی پائی جائیں گی، یعنی یہ کہ اس کی ایک خاص شکل

ہو گی، اور ایک خاص طرح کا اس کا کردار ہو گا۔ لہٰذا میں پیش بینی کر سکتا ہوں کہ خاص خاص حالات میں اس کی شکل کیا ہو گی، اس کا کردار کس طرح کا ہو گا اور اس کی آواز کیسی ہو گی۔ یہی تمام مظاہر یعنی اس کی شکل، اس کا دوڑنا اور بھونکنا اس تصدیق میں جمع ہوتے ہیں کہ "یہ کتا ہے"، باوجودیکہ مجھے ان کا ادراک مختلف مقامات پر، اور مختلف اوقات میں، ہوتا ہے۔ یہی مطلب ہے کانٹ کے اس قول کا کہ "(منطقی) تصورات وظائف پر موقوف ہوتے ہیں۔ وظیفہ سے میری مراد مختلف استحضارات کو ایک مشترک استحضار کے تحت ترتیب دینے کے عمل کی وحدت ہے"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ (منطقی) تصورات ہمیشہ ادراک کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور ان ہی تصورات کی بدولت ہم اپنے مدرکات میں ایسی نظم و ترتیب پیدا کر سکتے ہیں کہ اپنے موجودہ ادراک سے آئندہ ادراک کی پیش بینی کر سکتے ہیں؛ "ادراکات بلا (منطقی) تصورات اندھے ہوتے ہیں"۔ (منطقی) تصورات کے بغیر ہمارا موجودہ ادراک کسی طرح بھی ہم کو زمانۂ حال سے آگے نہیں لے جا سکتا۔ "افکار بلا مشمولات خالی ہوتے ہیں"، (منطقی) تصورات دراصل کچھ نہیں، اور ان مشمولات ادراک کے بغیر یہ بالکل بے معنی ہوتے ہیں، جن میں یہ وحدت پیدا کرتے ہیں۔

ان (منطقی) تصورات میں سے اکثر اس صنف سے تعلق رکھتے ہیں جنہیں تجربی کہا جاتا ہے۔ یہ حاصل اس طرح ہوتے ہیں کہ ہم اپنے مدرکات میں مشابہتوں اور اختلافات کو معلوم کریں، اور یہ دیکھیں کہ ان میں سے کون کون سے بامعنی اور ضروری ہیں اور کون کون سے اس صنف سے تعلق رکھتے ہیں، جو عرضی، یا اتفاقی، کہلاتے ہیں۔ سائنس استکشافِ قوانین میں اُسی عمل کو آگے بڑھاتی ہے، جو سادہ تصدیقات سے مدلول ہوتا ہے۔ مشابہتوں اور اختلافات، یکسانیتوں اور تنوعات کو معلوم کرنے، اور جو مشابہتیں اور اختلافات کہ باقیوں کی کنجی ہیں، ان کو منکشف کرنے سے ہم اپنے (منطقی) تصورات کی اصلاح و ترمیم کرتے ہیں۔ اس طرح اُن قوانین کے متعلق ہمارا علم ترقی کرتا جاتا ہے، جو قوانینِ فطرت کہلاتے ہیں، اور اس ترقی یافتہ علم کی بدولت ہم تجربے کی اور زیادہ پیش بینی کر سکتے ہیں۔ ان تجربی (منطقی) تصورات، اور ان کے نشو و بروز سے کانٹ کو کوئی سروکار نہیں لیکن بعض (منطقی) تصورات ایسے ہیں جن کے متعلق ہیوم کا خیال تھا کہ وُہ تجربے کے شمولات کے محض معاینہ سے حاصل نہیں ہوتے۔ ان میں سے دو تصورات، جو ہر اور علت ایسے تھے کہ جن کی طرف اس نے خاص توجہ کی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہ (منطقی)

تصورات تجربے کے (منطقی) تصورات میں نظم و ترتیب پیدا کرنے میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ سائنس مشابہتوں اور اختلافات کے سادہ مشاہدہ سے تجربی توانین کی طرف ترقی کرتی ہے۔ لیکن اس کی یہ ترقی بعض مفروضات یا اصُول، مثلاً اصول علت و معلول، یا قانون بقا، توانائی، پر موقوف ہوتی ہے۔ یہ ان اصول ان (منطقی) تصورات پر دلالت کرتے ہیں، جو دیگر تصورات کی طرح تجربہ کی تعمیم سے حاصل نہیں ہوتے۔ یہ ترکیبی اولیاتی تصدیقات ہوتے ہیں، اور یہی تصدیقات، ہم دیکھ چکے ہیں کہ کانٹ کے لئے حل طلب مسئلہ ہیں۔

کانٹ سب سے پہلے تو سوال کرتا ہے کہ یہ اولیاتی (منطقی) تصورات کہاں سے آتے ہیں، اور ان کی تعداد کتنی ہے؟ اس تحقیق کو وُہ مقولات کا مابعد الطبیعیاتی استنباط کہتا ہے۔ اس سوال کا جواب دے لینے کے بعد وُہ پھر سوال کرتا ہے کہ تجربہ پر بحث کرنے میں ہم کو ان اصُول کے فرض کرنے کا کیا حق ہے۔ یہی بحث انتقاد کا اہم ترین اور مشکل ترین حصہ ہے۔ اس کو مقولات کا ماورائی استنباط کہتا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اکثر (منطقی) تصوّرات تجربی ہوتے ہیں۔ ہم مدرکہ

مشابہتوں اور اختلافات کو اشیاء کی حقیقی وحدت کی علامت سمجھتے ہیں۔ مختلف اشیاء کی مختلف ماہیتوں کا تو ہم کو پورا پورا علم نہیں لیکن ہم ان میں امتیاز اُن مختلف یکسانیتوں کی بنا پر کرتے ہیں، جو ہمارے مشاہدے میں آتی ہیں، اور اپنے تجربے کی توجیہ کے لئے ہم اس وحدت کو فرض کر لیتے ہیں، جو ان مدرکہ مشابہتوں کے پس پردہ ہوتی ہے۔ لوہا، کتا، اور آگ اشیا کی ان ماہیتوں کے مختلف نام ہیں، جو ہمارے تجربے میں منکشف ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ "منطقی" تصور اس چیز سے حاصل ہوتا ہے، جو ہمارے ادراک میں آتی ہے، اگرچہ اس کا اشارہ "سرحد ادراک سے پرے" کی چیزوں کی طرف ہوتا ہے۔ لہذا اب سوال یہ ہے کہ ایسے "منطقی" تصورات کا وجود کس طرح ممکن ہے، جو اشیاء مدرکہ کے تجربی اختلافات سے ماخوذ نہیں ہوتے؟ مثال کے طور پر ہم جوہر کا "منطقی" تصور لیں گے، اور دریافت کرنے کی کوشش کریں گے کہ یہ کہاں سے آتا ہے۔ لاک کو جب یہ معلوم ہوا کہ وُہ کسی شے میں بھی کسی ایسی صفت کا نام نہیں لے سکتا، جسے جوہریت کہا جا سکے، تو وُہ عجیب مشکل میں پھنس گیا۔ کسی چیز کو جوہر کہنا یہ کہنے کے ہم معنی نہیں کہ یہ سخت ہے، یا سبز ہے، یا وزنی ہے۔ ہم کو یہاں اشیاء کے

خصوصی اختلافات سے بحث نہیں، لیکن اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ یہ کہنا بے معنی ہے۔ "کچھ چیز" یعنی جوہر ایسی ہے، جس کو ہم مدرکہ سختی، رنگ، یا وزن سے ممیز کرسکتے ہیں۔ اس "کچھ چیز" کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا۔ جب ہم کسی چیز کو سخت، سبز، یا وزنی رکھتے ہیں، تو ہم اس "کچھ چیز" کو فرض کرلیتے ہیں۔ ایک شے کی جوہریت اس کی قابل ادراک صفات کی وحدت کے سوا اور کچھ نہیں۔ لیکن یہ وحدت ہر شے کے (منطقی) تصور سے مدلول ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جوہر اُن عام اصول میں سے ایک کا نام ہے، جو ہمارے اس افتراض سے مدلول ہوتے ہیں کہ جس چیز کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، وہ حقیقی اشیا ہیں ۔

اس خاص قسم کے مخصوص (منطقی) تصورات کے متعلق اس تحقیق کے نتیجہ کو کانٹ عام کرتا ہے۔ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ اولیاتی (منطقی) تصورات یا مقولات، (یعنی وہ منطقی تصورات، جو اشیاء کے تجربی اختلافات سے حاصل نہیں ہوتے) اُن اصول کے قائم مقام ہیں، جو اشیاء کو معروضات سمجھنے، یا حکم لگانے، سے مدلول ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر ہم مقولات کی تعداد معلوم کرنا چاہتے ہیں، تو ہم کو پہلے یہ سوال کرنا چاہیے کہ تصدیق کتنی مختلف

قسموں کی وحدت پر دلالت کرتی ہے؟ یا یہ کہ کسی شے کے متعلق حکم لگانے کی شرائط کیا ہیں؟ کانٹ یہاں ہماری کچھ مدد نہیں کرتا، بلکہ وُہ اس بحث میں ہم کو گمراہ کردیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بدقسمتی سے اس کا خیال یہ تھا کہ تصدیقات کی مختلف قسمیں مقولات کی اس فہرست سے بلا تکلیف مستخرج کی جاسکتی ہیں، جو منطقِ صوری میں دی ہوئی ہے۔ لہذا پہلے وُہ تصدیق کی منطقی صورتوں کی بنا پر مقولات کی ایک فہرست بناتا ہے، اور پھر ان مقولات اور اُن اصول کا تعلق واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے، جو اس کے انکشاف کے مطابق ریاضیاتی علوم میں فرض کئے جاتے ہیں +

لیکن میرا خیال ہے کہ اس کا طریق تفکر اس سے مختلف ہے۔ پہلے وُہ سوال کرتا ہے۔ کہ کیا کوئی ایسی عام شرائط ہیں، جو تمام تصدیقات میں متضمن ہوں؟ اس کا جواب ہے کہ تمام تصدیقات، یعنی تمام وُہ بیانات جو صحیح ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، مکان و زمان کی تحدید پر دال ہوتے ہیں۔ اس تحدید سے بعض اصُول مستنبط کئے جا سکتے ہیں۔ اگر ہر تصدیق سے مکان و زمان مدلول ہوتے ہیں، تب یہ اصُول بھی متضمن ہوں گے، اور تمام اُن اشیاء پر صادق آئیں گے، جو ہمارے لئے معروضات بن سکتی ہیں +

اگر ہم انتقاد کی ترتیب کو معکوس کردیں، اور تمام اصول فہم، یا صرف ایک اصول فہم، کی ماہیت کا امتحان شروع کریں، تو کانٹ کے استدلال کو سمجھنا ہمارے لئے آسان ہوجائے گا۔

جو مقولات کہ کانٹ کے استدلال میں اہمیت رکھتے ہیں، وُہ یہ ہیں:-
کمیت، کیفیت، جوہر، تعلیل، اور تعاملیت، اور لزوم، امکان اور بالفعلیت ان میں سے آخری تین باقیوں کی نسبت کم اہم ہیں، لہٰذا ہم ان پر بحث نہ کریں گے۔

پہلے پانچ مقولات کے مقابلہ میں مندرجہ اصول ہیں:-
(۱) کمیت۔ تمام مظاہر، ان کے ادراک کے تعلق سے، ممتد کمیتیں ہوتے ہیں۔

(۲) کیفیت۔ تمام مظاہر میں حقیقت، جو احساس کا معروض ہے، شدید کمیت، یعنی درجہ، رکھتی ہے۔

آخری تین کو وُہ تماثیل تجربہ کے عام عنوان کے تحت رکھتا ہے۔ اس کا اصول یہ ہے، کہ "تمام تجربہ ادراکات کے لازمی ربط کے استحضار کی بدولت ممکن ہوتا ہے۔" یہ تین اصول یہ ہیں:-

(۳) اصولِ استدلال جوہر "مظاہر کے تمام تغیرات میں جوہر مستقل رہتا ہے، اور فطرت میں اس کی مقدار نہ کم ہوتی ہے، نہ زیادہ۔"

(۴) قانونِ علت و معلول کے مطابق مرورِ زمان کا اصول "تمام تغیرات علت و معلول کے ربط کے قانون کے مطابق واقع ہوتے ہیں۔"

(۵) قانونِ تعاملیت یا اشتراک کے مطابق اشتراکِ وجود کا اصول۔ "اگر تمام جواہر کا ایک ہی مکان میں ادراک ہوتا ہے، تو وہ ایک دوسرے پر اثر کرتے ہیں۔"

کانٹ کہتا ہے کہ یہ اصول علمی ریاضیات میں مفروض ہوتے ہیں۔ جس دُنیا کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، اُس کو ہر علم ہندسہ کا اطلاق فرض کرتا ہے، کہ تمام مظاہر ممتد کمیتیں ہیں۔ طبیعیات فرض کرتی ہے، کہ جسامت، وزن وغیرہ کے علاوہ اشیاء کی اور صفات کمی صورت میں بیان کی جا سکتی ہیں۔ پھر تغیر کی ہر سائنٹفک تعیین ان تین اصول کو فرض کرتی ہے، جن کو کانٹ تماثیل تجربہ کہتا ہے، یعنی تغیرات میں مقدار کا استقلال، یا استقرار اشیا فی الزمان کا لازمی ربط، اور ایک ہی وقت میں موجود ہونے والی اشیاء کا ایک دوسرے کا محتاج ہونا۔ ان اصول کو سائنس ثابت نہیں کرتی۔

ان کی صحت ہر سائنٹفک تحقیق میں فرض کرلی جاتی ہے۔ اب سوال
یہ ہے کہ اس کی بنا کس چیز پر ہے ؟

کانٹ نے ان تینوں اصُول پر جو بحث کی ہے، اگر ہم اس میں سے
ایک اصول، مثلاً اصُول علت ومعلول، کی بحث پر غور کریں، تو اس کے
دلائل کو سمجھنے میں زیادہ آسانی ہوگی، کیونکہ جو کچھ اس اصول کے متعلق کہا
جائے گا وہی، ضروری تغیرات کے بعد، دوسروں پر بھی صادق آئے گا۔ یہ
ہم پہلے دیکھ ہی چکے ہیں کہ ہیوم نے جو تنقید اصول علّت ومعلول کی کی
تھی، وہی کانٹ کے انتقادی مسئلہ کا باعث ہوئی۔ ہیوم نے ثابت کیا
تھا کہ ہم کو علاقہ علّی سے کسی صورت میں بھی اتنی واقفیت نہیں ہوسکتی
کہ محض علّت کو دیکھ کر، اور تجربہ سے مدد لئے بغیر، ہم معلول کے متعلق
پیشین گوئی کرسکیں۔ اس کے برخلاف اس کا دعویٰ یہ تھا کہ جہاں تک
مشاہدہ میں آنے والی اشیا کا تعلق ہے، وہاں تک مشاہدہ میں آنے والے
تعاقب زمانی اور تعلیل میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ہر صورت میں ہم پہلے ایک
چیز دیکھتے ہیں، اور بعد کو دوسری۔ اس طرح محض تعاقب زمانی اور علاقہ
علّی کا فرق صرف ہم میں ہوسکتا ہے، یعنی یہ کہ ہم بعض اُن تعاقبات کو،

جو ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں، ایک خاص طریقے سے محسوس کرتے ہیں۔ اصطلاحی زبان میں یوں کہا جائے گا، کہ تعلیل کا لزوم موضوعی ہوتا ہے۔

اب کانٹ کے پاس اس دعویٰ کا کیا جواب ہے؟ وُہ اپنے معمول کے مطابق اس مسئلہ کو ذرا پیچھے کی طرف لے جاتا ہے۔ تعلیل ایک علاقہ ہے، جو ہم ایک وقت میں دیکھی ہوئی چیز اور دُوسرے وقت میں دیکھی ہوئی چیز کے درمیان بیان کرتے ہیں۔ اب اگر ہم صرف اس واقعہ کو ملحوظ رکھیں کہ ہم ایک وقت میں ایک چیز دیکھتے اور دوسرے میں دُوسری، تب تو ایک ہی وقت میں موجود ہونے والی دو اشیاء کو یکے بعد دیگرے دیکھنے، اور ایسی دو اشیاء کو دیکھنے میں کوئی فرق نہیں، جن میں سے ایک دوسری کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہیوم اپنے استدلال میں بہت آگے بڑھ گیا۔ اس کے استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ تعاقب کے وقوف اور وقوف میں تعاقب میں فرق کرنے کی کوئی بنا ہمارے پاس نہیں، لیکن یہی فرق تغیر، یا حرکت، کے وقوف اور فہم کی بنا ہے۔ لہذا اگر ہم یہ معلوم کر لیں کہ ہم تعاقب کے وقوف اور وقوف میں تعاقب میں کس طرح فرق

کرتے ہیں، تو یہ بات دریافت ہو سکتی ہے، کہ اصول تعلیل کس چیز پر مبنی ہے۔
ایک مثال سے ہمارے بیان کی توضیح ہو گی۔ فرض کرو کہ میں ایک
کمرے میں بیٹھا ہوں۔ پہلے میں دروازے کی طرف دیکھتا ہوں، پھر گردن
پھیر کر کھڑکی کی طرف دیکھنے لگتا ہوں۔ یہاں دو متعاقب اعمال وقوف
ہیں۔ پہلے عمل کا موقوف دروازہ ہے، اور دوسرے کا کھڑکی۔ لیکن میں کہتا
ہوں کہ تعاقب میرے وقوف میں ہے، ورنہ دروازہ اور کھڑکی تو ہمیشہ
ایک ہی وقت میں موجود تھے۔ اب فرض کرو کہ میں کھڑکی میں سے باہر کی
طرف دیکھتا ہوں، تو ایک گاڑی ایک گھر کے سامنے دکھائی دیتی ہے۔ اس
کے بعد میں کہیں اور چلا جاتا ہوں اور تھوڑی دیر بعد آ کر پھر اسی کھڑکی
میں سے باہر کی طرف دیکھتا ہوں، تو وہی گاڑی ایک دوسرے گھر کے سامنے
نظر آتی ہے۔ یہاں پر پھر دو متعاقب اعمال وقوف ہیں۔ پہلے عمل کا موقوف
گھر ہیں، کہ جن میں سے ایک کے سامنے گاڑی ہے، اور دوسرے کے موقوف
گھر ہیں، جن میں سے ایک دوسرے گھر کے سامنے گاڑی ہے۔ یہاں میں کہتا
ہوں کہ گھر تو ہمیشہ سے بیک وقت موجود تھے، لیکن گاڑی حرکت کر گئی ہے۔
اب اس وقت جو کچھ مجھے دکھائی دیتا ہے، اس کا فرق میرا نہیں، بلکہ گاڑی کا

نتیجہ ہے۔ تعاقب اس چیز میں ہے، جس کا وقوف ہوا ہے۔ اگر ہم صرف موقوفات کو ملحوظ رکھیں، تو پہلی صورت میں الف اور ب ہیں، اور ہم کہتے ہیں کہ الف اور ب بیک وقت موجود تھے۔ دوسری صورت میں ج د اور ج ھ ہیں، اور ہم کہتے ہیں، کہ د اور ھ ایک دوسرے کے بعد وجود میں آئے۔ دوسری صورت میں جب دوسری مرتبہ ہم کھڑکی میں سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں، تو ہم یہ کیوں نہیں کہتے کہ یہاں گھروں کی دوسری قطار ہے، اور اگرچہ یہ گھر بالکل ان گھروں کے مشابہ ہیں، جو مجھے پہلے دکھائی دیئے تھے، تاہم اب گاڑی ایک دوسرے مقام پر ہے؟ خوابوں میں تو ہم اکثر یہ کہا کرتے ہیں۔ بیداری میں یہ کہنا کیوں ناروا ہے؟

پہلے تو ہم کو یہ دریافت کرنا چاہیئے کہ مانی الادراک کے تغیر جو خود ہمارے اندر واقع ہونے والے تغیر کا نتیجہ ہے، اور اشیا مدرکہ کے تغیر میں ہم فرق کس طرح کرتے ہیں۔ کھڑکی میں سے کسی ایسے بازار کی طرف دیکھو، جس میں خوب چہل پہل ہو۔ بعض چیزیں، مثلاً سامنے کے گھر، سڑک کے دونوں طرف درختوں کی قطار، وغیرہ، تو ایک ہی رہتی ہیں، لیکن بعض چیزیں بدلتی رہتی ہیں۔ یہاں ایک جزو کا استقلال و عدم تغیر اس بات کا ضامن ہے، کہ مدرکہ

تغیر خود ہمارا نتیجہ نہیں۔ اگر یہ ہمارا نتیجہ ہوتا، تو پھر یہ مستقل و غیر متغیر حصّہ اس طرح مستقل و غیر متغیر نہ ہوتا۔ لہٰذا یہ تغیر بالضرورت اشیا میں ہے۔ مختصر یہ کہ یہاں تغیر کا ادراک ایک ایسی زمین کے سامنے ہوتا ہے، جو مستقل اور غیر متغیر ہے۔ لیکن اس قسم کا مخصوص ادراک بلاشبہ محدود ہوتا ہے۔ ہم تمام دُنیا کو بیک لحظہ نہیں دیکھتے اور حقیقت کی ایک بڑی وسعت کو صرف حافظہ کی مدد سے جان سکتے ہیں، کیونکہ اس کی بدولت ہم ایک وقت کے ادراک کو دُوسرے وقت کے ادراک کے ساتھ ملا سکتے ہیں۔ اس وقت ہم کو دیکھنا اور سمجھنا یہ ہے کہ ہم اس تفریق (جو تجربہ کے بہت چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں ہم پر واضح ہوتی ہے) کا اطلاق تمام تجربہ پر کس طرح کرتے ہیں۔ اب اگر حقیقت غیر متغیر ہوتی، اور ہم کو اپنی حرکات کا شعور ہو سکتا، تو ہم حقیقت کے ایک سرے سے دُوسرے تک جا سکتے، اور اس بات سے واقف ہو سکتے تھے کہ ہمارے ادراک کے تمام تغیرات حقیقت کے تغیرات کا نتیجہ نہیں، بلکہ خود ہمارے پیدا کئے ہُوئے ہیں، یعنی یہ کہ یہ تمام تغیرات خود ہماری سوانح عمری کا حصّہ ہیں۔ ہم یہ بھی معلوم کر لیتے کہ جو مختلف اشیا، ہم کو دکھائی دیں، وُہ اس تمام عرصہ میں بیک وقت موجود تھیں، اور ان کو بیان کرتے وقت ان کو اس صورت میں بیان

کرنے، جس کا ادراک ہم کو اس وقت ہوتا، جب ہم ان سب کو بیک وقت دیکھتے۔ یعنی اس طرح تعاقب موضوعی ہوتا، اور بیک وقت موجود ہونا معروضی۔ اگر ہم کو سوائے تغیّر کے اور کسی چیز کا ادراک نہ ہوتا، تو پھر ہمارے لئے خود اپنے تغیّرات اور اپنے آپ سے باہر کے تغیّرات میں تمیز کرنا مشکل ہو جاتا، کیونکہ ہمارے تجربہ کرنے میں تمام تعاقب دراصل اس چیز کا تجربہ ہوتا، جو متعاقب ہے۔ اس طرح نفسیات اور سائنس کا فرق مٹ جاتا۔ لیکن حقیقت کے متعلق ہمارا تجربہ ان دونوں افتراضات میں کسی ایک کے مشابہ نہیں، بلکہ ایک ہی وقت میں دونوں کے مشابہ ہے۔ بالفاظ دگر ہمارے تجربہ کا تعاقب کچھ تو بیک وقت موجود اشیاء کا تجربہ ہوتا ہے، اور کچھ تعاقب کا تجربہ۔

حقیقت ہم سے باہر مکان میں پھیلی ہوئی ہے۔ اس کا کچھ حصّہ تو متغیّر ہے، اور کچھ ثابت اور مستقل۔ ہم اپنے ادراکات کے فرق کی بنا پر یہ نہیں بتا سکتے کہ یہ فرق خود ہمارے تغیّر کا نتیجہ ہے، یا شے کے تغیّر کا۔ یہ ہم صرف اس افتراض کی بنا پر بتا سکتے ہیں کہ ہم اس کُل کو صرف جزواً جزواً دیکھ سکتے ہیں، جو مسلسل ہے۔ جس واحد تسلسل سے ہم واقف ہیں، وُہ خود ہمارے اپنے تجربہ کا تسلسل ہے، جو صرف حافظہ کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ ہم اپنے اس

تجربہ کی تاویل کائنات کے اس وسیع تر تسلسل کی روشنی میں کرتے ہیں جس میں ہمارا تجربہ افتراق پیدا کرتا ہے۔ جب ہم ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتے ہیں؛ اور کبھی یہ چیز دیکھتے ہیں، کبھی وہ، تو ہم اس تاویل کی جانچ کرسکتے ہیں، جو اس افتراق پر مبنی ہے۔ غلط تاویلات وہ ہوتی ہیں، جن کی وجہ سے ہمارے تجربہ میں تناقض پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ سوچ لیں کہ جو کچھ خدا اس وقت میں وقوع پذیر ہوتا ہے، اس کو دوسرے وقت کے واقعات سے کچھ تعلق نہیں، اور یہ کہ ہر چیز ہر وقت وقوع پذیر ہو سکتی ہے، تو ہمارا تمام تجربہ اور ہماری تمام زندگی گڈمڈ ہو جاتی۔ ہمارے تجربہ میں یکسانیت وہمواری صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب ہم تجربہ کے ان فرقوں کو جو خود ہمارے تغیرات کا نتیجہ ہوتے ہیں، ان تغیرات اور تنوعات سے تمیز کرنا سیکھ جاتے ہیں، جو مربوط نظام حقیقت کا جزو ہیں، اور یہ تو ہم بارہا کہہ چکے ہیں کہ ہم ایک وقت میں اس نظام حقیقت کا ایک جزو دیکھتے ہیں، اور دوسرے وقت میں دوسرا۔
اب وقوف میں تعاقب اور تعاقب کے وقوف کا فرق تغیر کے ہر تجربہ کی بنا ہے۔ اس سے مدلول ہوتا ہے کہ تغیر محض قیاسی نہیں بلکہ ایک مربوط نظام حقیقت کا جزو ہے۔ کانٹ نے جہاں تماثیل تجربہ کا اصول

بیان کیا ہے، وہاں اُس نے اسی صداقت کو ان الفاظ میں دُہرایا ہے :-
"تجربہ ادراکات کے لازمی علاقہ کے استحضار کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے"
لیکن اگر حقیقت کا ہمارا ادراک جزئی ہوتا ہے، تو پھر ہم حقیقت کو جزئی صورت کے علاوہ کسی اور صورت میں کس طرح معلوم کر سکتے ہیں؟ یعنی یہ کہ مختلف اجزاء کے درمیان کے خلا کو ہم کس طرح پُر کر سکتے ہیں؟ صرف اس طرح کہ ہم کُل کو مکان و زمان میں ایک مربوط نظام سمجھیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مکان و زمان کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ ان پر ان شیا کی مخصوص نوعیت سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی غور ہو سکتا ہے، جو مکان و زمان میں ہوتی ہیں۔ پھر جس مکان و زمان کا ہم کو کسی ایک تجربہ میں ادراک ہوتا ہے، وہ بالضرورت ایک حاوی الکل مکان اور ایک حاوی الکل زمان کے اجزاء سمجھا جانا چاہیئے۔ ہم الف سے ب کی طرف تغیر کی تمام تاریخ کو معلوم نہیں کر سکتے۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ہمارے تجربے کے لئے یکسانیت تغیر لازمی ہے، تو پھر ہم کو یہ بخوبی ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ اس خاص صورت میں پہلے الف کو دیکھنے سے مدتوں یہ ہوتا ہے کہ الف سے ب کی طرف تغیر زمان میں ایک مسلسل نظام تغیر کا جزو ہے، یعنی یہ کہ یہ

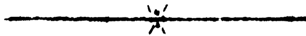
زمان میں متعیّن ہوتا ہے۔ لیکن کسی چیز کے زمان میں متعیّن ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ زمان سے متعین ہوتی ہے، کیونکہ نفس زمان نہ ایک چیز کو پیدا کرسکتا ہے، نہ دوسری کو۔ اتنا البتہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اس چیز سے متعیّن ہوتا ہے، جو بلحاظ زمان اس پر مقدم ہے۔ اسی سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں کہ مشابہ علتیں مشابہ معلولات پیدا کرتی ہیں، کیونکہ اگر ہر چیز ہر چیز کو پیدا کرسکتی تو ہم یہ کبھی بھی معلوم نہ کرسکتے کہ ہمارے مشاہدہ کا تغیر خود ہمارے تغیر، مثلاً ہمارے اجسام کے مقام کے تغیر کا نتیجہ ہے، اور اس طرح معروضی تغیر کا تجربہ ناممکن ہوجاتا۔

نفس اس اصول سے ہم کو یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ کون سی چیز کیا پیدا کرتی ہے۔ اس کا انکشاف صرف تجربی تحقیق سے ہوسکتا ہے۔ یہ اس لئے ضروری ہے، کہ جیسا کہ ہم نے اوپر فرض کیا ہے، ہم ایک چیز کو دوسری چیز ہوتی ہوئی نہیں دیکھتے۔ ہم ہر قسم کے تغیرات کے اجزا دیکھتے ہیں۔ لہذا ہوسکتا ہے کہ تعاقب معروضی ہو لیکن علّی نہ ہو۔ سائنس کو بھی مشاہدہ و اختبار کی مدد سے، مختلف تغیرات کو علیحدہ علیحدہ کرنا ہے، لیکن یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہوسکتا، جب تک کہ یہ اصول تعلیل

کو فرض نہ کرے۔

اس طرح کانٹ نے ثابت کیا ہے کہ تعلیل، اور علوم طبیعیہ کے دیگر افتراضات "امکانِ تجربہ کی بنا" ہیں۔ ان کے انکار سے ہمارے تجربہ کی ابتدائی تفریقات کا انکار لازم آتا ہے، اور ان تفریقات کے بغیر ہماری زندگی میں فساد واقع ہوتا ہے، اور ان کو ہم ہر لمحہ فرض اور ثابت کرتے ہیں۔ اس طرح کانٹ نے ان تمام اصول کی صحت ثابت کی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا یہ بھی اصرار ہے کہ ان کا دائرۂ اطلاق محدود ہے۔ ان اصول سے تجربہ میں یکسانی و ہمواری پیدا ہوتی ہے، لیکن ان کا اطلاق صرف اس چیز پر ہونا چاہیئے، جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، یعنی بقول کانٹ، ان کا اطلاق "صرف مظاہر پر" ہوتا ہے۔ اس تحدید کا اصلی مطلب اصول علّیت ہی پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے۔ اس اصول کے ذریعہ ہم ایک حادثہ کو دوسرے کے ساتھ ملاتے ہیں۔ لیکن حقیقت وہ مختلف، اگرچہ مربوط، حادثات نہیں، بلکہ مسلسل عمل ہے۔ یہ مسلسل عمل ہماری آنکھوں سے اس وجہ سے اوجھل ہو جاتا ہے، کہ اس کا ادراک جزئی اور غیر مسلسل ہوتا ہے۔ اب جس حد تک کہ علاقہ علّی کی تصدیق کا منشا

یہ ہے کہ جن حادثات کو ہم الگ الگ دیکھتے ہیں، وہ دراصل مربوط ہیں، اس حد تک تو یہ صحیح ہے لیکن اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ حقیقت منقطع حادثات کا ایسا سلسلہ ہے، جو ابھی تک مربوط ہے، تو یہ تصدیق غلط ہے۔ کانٹ کے الفاظ میں اس افتراض کے معنی یہ ہوں گے کہ تعلیل کا اطلاق مظاہر (یعنی اشیا جس صورت میں کہ وہ ہم کو دکھائی دیتی ہیں) پر نہیں، بلکہ اشیاء بالنفسہا (یعنی اشیاء کی اصلی صورت، نہ وہ جو ہم کو دکھائی دیتی ہے) پر ہوتا ہے۔ اگر ہم اس غلطی کو تحقیق کر لیں، تو اس کا خیال ہے کہ ہم ان تمام تناقضات سے محفوظ رہ سکتے ہیں، جن پر اس نے جدلیات میں بحث کی ہے۔



باب پنجم

تناقضات، اور خدا کے وجود کے ثبوت کی تنقید

اب تک ہم کانٹ کے استدلال کے ایجابی پہلو پر غور کرتے رہے ہیں، جس میں اُس نے اصُولِ سائنس کی صحت کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب ہم سلبی پہلو کی طرف توجہ کرتے ہیں، جس میں اُس نے ان اصُول کے اطلاق کی تحدید کی کوشش کی ہے، اور خاص خاص حلقوں میں امکانِ علم سے انکار کیا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ کانٹ نے اپنے مقدمات میں انتقاد کے تین بڑے حصّوں کی بحث کو مختصراً ان سوالوں کے جواب کی صورت میں بیان کیا ہے کہ ریاضیات کس طرح ممکن ہے؛ فطرت کی نظری سائنس کس طرح ممکن ہے؟ اور مابعد الطبیعیات کس طرح ممکن ہے؟ اس نے آخری سوال پر "بحیثیت ذہن کے طبعی میلان کے" کا توصیفی جملہ اور اضافہ کیا۔ جدلیات کا استدلال یہ ہے کہ اُن اشیاء کی تحقیق کے معنوں میں، جو تجربہ

کی حدود کے ماوراء ہیں، مابعد الطبیعیات بحیثیت سائنس ممکن نہیں۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ مابعد الطبیعیاتی سوالات عقل انسانی سے بالطبع پیدا ہوتے ہیں۔ ان کا جواب نہیں دیا جا سکتا۔ ہم صرف اتنا کر سکتے ہیں کہ یہ معلوم کر لیں کہ ان کا جواب کیوں نہیں دیا جا سکتا۔

کانٹ کا خیال تھا کہ علم ادراک کی حدود کی توسیع کا دوسرا نام ہے۔ اس میں ہم کائنات کے ان قطعات کو باہم ملاتے ہیں، جو ہم کو نظر آتے ہیں، اور پھر ان کو اُن مکانی و زمانی تعینات میں پھیلاتے ہیں، جو ہمارے واقعی تجربہ سے بہت پرے ہوتے ہیں، اور اسی عمل میں ان حادثات کو مربوط کرتے ہیں، جن کا ادراک ہم کو غیر مسلسل صورت میں ہوتا ہے۔ جس طرح سائنس کی توسیع ہوتی جاتی ہے، ہمارے علم کی صرود اسی طرح بڑھتی جاتی ہیں؛ لیکن یہ عمل ختم اور مکمل کبھی نہیں ہوتا، کیونکہ قابل انکشاف و توجیہ واقعات ہمیشہ نکلتے چلے آتے ہیں۔ لہٰذا سائنس کبھی بھی اپنے اکتسابات پر قناعت نہیں کر سکتی۔ اس کا تقاضا ہمیشہ یہی رہتا ہے کہ اسباب و شرائط کی تحقیق اور پیچھے کی طرف لے جائی جائے۔ واقعی اور موجودہ علم کی عدم تکمیل کے ان ہی معنوں، اور تمام اُن اشیا، جن کا علم ہو سکتا ہے،

لیکن اُس وقت نہیں، کی بنا پر عقل کا ایک نصب العین قائم ہوتا ہے۔ یہ گویا ایک تقاضا ہے کہ مشروط کی تحقیق اُس وقت تک جاری رہنی چاہیے جب تک کہ ہم کو تمام کے تمام شرائط معلوم نہ ہو جائیں۔ کانٹ کے نزدیک یہ نصب العین مفید اور ضروری ہے۔ لیکن اس نصب العین میں مبدل بہ تصوّر ہونے کا طبعی میلان ہے، اور اسی تبدیلی میں وہ تناقضات پیدا ہوتے ہیں، جن پر جدلیات میں بحث ہوئی ہے۔ اگر ہماری تمام تحقیق اس خیال کے تابع ہے کہ یہ تکمیل تک جاری رہنی چاہیے، تو ہم طبعاً اس نصب العین کے حصول پر غور کرتے ہیں، اور تمام تحقیق طلب شرائط کا تصوّر قائم کر لیتے ہیں۔ ہم تخیل کی مدد سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اگر ہم اس دُنیا کو مکمل صورت میں جانتے، تو ہم اس کو کیا سمجھتے۔ اسی وقت ہم نصب العین کو مادی صورت دیتے ہیں، یا اُس کو تصوّر میں تبدیل کرتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم تناقض میں پھنس جاتے ہیں۔ کیونکہ ہم دراصل اجزاء کو جانے بغیر کُل کو نہیں جان سکتے۔ اگر ہم مختلف اجزاء کو یکے بعد دیگرے جاننے کے سست اور تکمیل تک نہ پہنچنے والے عمل سے دست بردار ہو کر کُل کے تصوّر تک یکدم

پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں، تو متضاد نتائج حاصل ہوتے ہیں، کیونکہ ہم کل کے تصور پر اُن دو افتراضات میں سے ایک کا اطلاق کرتے ہیں، جو جزو کی تحقیق میں متضمن ہیں +

کانٹ نے فہم خالص کے اصول اور عقل کے تصورات میں بڑی وضاحت کے ساتھ تفریق کی ہے۔ مقدم الذکر تو ہمارے ہر علم سے مدلول ہوتے ہیں، اور یہ واقعہ کہ ہمارا تجربہ درہم برہم صورت کا نہیں ہوتا، ان کی ہر لمحہ تصدیق کرتا ہے۔ مؤخر الذکر دُہ نصب العین ہیں، جو علم کی رہنمائی کرتے ہیں، لیکن کبھی حاصل نہیں ہوتے۔ وُہ ان کو تصورات عقل اس لئے کہتا ہے کہ عقل کا مخصوص وظیفہ یہ ہے کہ فہم کے مناسب اور مکمل عمل کے لئے قواعد وضع کرے۔ کانٹ کا خیال ہے کہ اس وظیفہ کی مثال قیاس کی منطقی نوعیت میں ملتی ہے، جس میں تصدیقات فہم مجتمع کی جاتی ہیں۔ جس طرح اس نے تصدیق کی صُورتوں کو مقولاتِ فہم کی مکمل فہرست کے انکشاف کے لئے رہنما بنایا تھا، اسی طرح اب وُہ قیاس کی صُورتوں کو تصوراتِ عقل کی مکمل فہرست کی دریافت کے لئے اپنا مددگار بناتا ہے۔ دونوں حالتوں میں کانٹ کا منطقی صُورتوں کی طرف اشارہ بہت دور از کار ہے، واقعہ یہ ہے کہ جو فہرست اس نے جدلیات

بن دی ہے۔ اس پر چند ایسی باتوں کا اثر معلوم ہوتا ہے، جو ہمیشہ غیر متناقض نہیں +

جدلیات کے تین بڑے حصے ہیں۔ پہلے کو کانٹ عقلی نفسیات کے مغالطات کہتا ہے۔ تمام علم اور تجربہ ذات عالم کی وحدت پر دال ہے۔ حقیقی اور واقعی تجربہ میں یہ وحدت اس چیز کی ماہیت سے متاثر ہوتی ہے، جس میں یہ ذات وحدت پیدا کرتی ہے۔ لیکن ہم اس وحدت پر ان تمام باتوں سے قطع نظر کر لینے کے بعد اور ان سے علیحٰدہ ہو کر غور کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں لیکن اس کے نتیجہ کے طور پر پھر ہم کو یہ سوال کر کے ذات کو جاننے کی کوشش کرنی پڑتی ہے کہ اگر اس میں وُہ وحدت موجود ہے، جس پر علم دلالت کرتا ہے، تو پھر اس کی ماہیت کیا ہونی چاہیئے؟ اسی سے پھر یہ استدلال لازم آتا ہے کہ رُوح ایک جوہر ہے، اور بسیط ہے، جو اُس مادے کے تغیرات سے متاثر نہیں ہوتا، جس کو یہ جانتی ہے، اور اس لئے یہ ابدی ہے +

دوسرا حصہ اس امر واقعی کا نتیجہ ہے کہ علم میں ہم کو سلسلوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ چنانچہ ایک سلسلہ اجماعات کا ہوتا ہے، اور ایک تقسیمات کا، مثلاً مکان و زمان کے اجزا کی تقسیمات کا۔ پھر ایک سلسلہ ان اشیاء کا ہوتا ہے جو

ایک دُوسری سے پیدا ہوتی ہیں، مثلاً تعلیل میں۔ ایک تیسرا سلسلہ ان اشیار کا ہوتا ہے، جو ایک دُوسری پر موقوف ہوتی ہیں۔ تصوراتِ عقل ان ہی مکمل شدہ سلسلوں کے خیال کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور ان سے وُہ چیز پیدا ہوتی ہے جس کو کانٹ تناقضات کہتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اگر ہم اپنے فکر کا آغاز اس خیال سے کریں کہ جس چیز کو ہم سمجھنے اور معلوم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، وہ بالضرورت ایک کُل ہے، تو ہم کو ایک سلسلہ نتائج حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر یہ خیال ہمارے فکر کا نقطہ آغاز ہو کہ کُل کا سمجھنا اور معلوم کرنا صرف اس طرح ممکن ہے کہ ہم لاالی النہائیتہ ایک شرط سے دُوسری کی طرف جائیں، تو ایک دوسرا سلسلہ نتائج پیدا ہوتا ہے۔ کانٹ نے چار تناقضات ممیز کئے ہیں کہ جن میں سے ہر ایک میں اثبات ہے اور نفی۔ پہلی کا اثبات ہے، کہ "کائنات زمان میں شروع ہوئی، اور بلحاظ مکان بھی محدود ہے" اس کی نفی یہ ہے، کہ "کائنات کی کوئی ابتدا نہیں، اور نہ مکان میں اس کی کوئی حدود ہیں۔ برخلاف اس کے یہ بلحاظ مکان و زمان غیر محدود ہے" دوسری کا اثبات ہے کہ "دنیا کا ہر مرکب جوہر بسیط اجزار پر مشتمل ہوتا ہے، اور کسی جگہ بھی کسی ایسی چیز کا وجود نہیں، جو بسیط نہیں، یا جو ان بسائط سے مرکب

نہیں" اس کی نفی اس کا متضاد ہے۔ تیسری کا اثبات یہ ہے کہ "قوانینِ فطرت کے مطابق تعلیل صرف وہ تعلیل نہیں جس سے دُنیا کے تمام مظاہر مستخرج کئے جا سکتے ہیں۔ ان مظاہر کی توجیہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک اور تعلیل، یعنی آزادی کی تسلیم کی جائے" نفی یہ ہے کہ "آزادی بے معنی لفظ ہے۔ دنیا کی ہر چیز قوانینِ فطرت کے عین مطابق واقع ہوتی ہے" چوتھی کا اثبات ہے کہ "ایک ہستی مطلق ہے، جو بصورت جزو، یا بحیثیت علت، دُنیا سے تعلق رکھتی ہے" اس کی نفی اس سے آشکار ہے +

جدلیات کے تیسرے حصے کے مسائل ایک ایسے کُل پر تفکر کرنے کی کوشش سے پیدا ہوتے ہیں، جو عالَم معلوم اور ذہنِ عالِم، دونوں کو شامل ہے۔ اس کوشش کو کانٹ عقل خالص کا نصب العین کہتا ہے۔ اسی سے خدا کے وجود کے ثبوت پیدا ہوتے ہیں +

جدلیات میں جس طرح ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح یہ واضح ہوتا جاتا ہے، کہ کانٹ کے پاس ایک اور فہرست تیار رکھی ہے۔ اس کے خیال میں تین چیزیں مابعد الطبیعیاتی تحقیق کا موضوع ہیں، یعنی خدا، آزادی اور ابدیت۔ تصوراتِ عقل پر جو بحث اس نے کی ہے، اُس

میں وُہ اِن کو اُن مسائل کے معین اور ادّعائی جواب دینے کی کوشش سمجھتا ہے، جو ان تینوں موضوعات سے پیدا ہوتے ہیں +

ابدیت تو اُس حصہ کا موضوع ہے جس کو کانٹ عقلی نفسیات کے مغالطات کہتا ہے۔ اس کا استدلال ہے کہ اولیاتی دلائل سے رُوح کی ابدیت کو ثابت کرنے کی تمام کوششیں کچھ ایسی دلیل پر مشتمل ہوتی ہیں:۔ سب سے پہلے تو ان میں دعویٰ کیا جاتا ہے کہ موت کسی نہ کسی طرح کی تحلیل کے ہم معنی ہے لہذا جو چیز کہ اجزار سے مرکب نہیں، اور اس لئے جس چیز کی تحلیل نہیں ہو سکتی، اس کے لئے موت بھی نہیں۔ اس کے بعد وُہ کہتے ہیں کہ رُوح اجزار سے مرکب نہیں، لہذا یہ فانی نہیں۔ اس استدلال میں مغالطہ یہ ہے کہ اس میں ذات کی وحدت اس طرح مفہوم ہوتی ہے، گویا یہ علم کا معروض ہے۔ ہم ثابت کر سکتے ہیں کہ علم صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے، جب ذات کی وحدت مکانی کُل کی وحدت سے مختلف ہو۔ لیکن اس سے ہم یہ استدلال نہیں کر سکتے کہ اس کا ان معنوں میں مکانی کُل کے بعینہ مماثل ہونا ضروری ہے کہ اس کی موت صرف تحلیل و تشتت کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ برخلاف اس کے اس کا ان معنوں میں مکانی کُل سے مختلف ہونا ضروری ہے، کہ اس

میں کوئی ایسی چیز نہیں، جس کی تحلیل ہو سکے۔ کانٹ کا خیال ہے کہ ذات کی وحدت کی اصلی و حقیقی ماہیت نا قابل علم ہے۔ ہم زائد سے زائد یہ کر سکتے ہیں کہ ہم ان تمام ادلیاتی دلائل سے انکار کر دیں، جو اس کی ابدیت کی مخالفت، یا موافقت میں پیش کئے جاتے ہیں۔

آزادی پر عقل خالص کے تیسرے تناقض میں بحث ہوئی ہے، اور اس کی طرف کانٹ نے بہت زیادہ توجہ کی ہے۔ باقی کے تناقضات ان مشکلات پر بحث کرتے ہیں، جو حقیقت من حیث الکل، اور مقولہ لزوم، پر مکانی، زمانی تعینات کے اطلاق سے پیدا ہوتی ہیں۔ کانٹ پہلے دو اور دوسرے دو تناقضات میں فرق کرتا ہے۔ چنانچہ پہلے دو میں حقیقت من حیث الکل کی مکانی، یا زمانی تعیین کی عدم مناسبت کا اظہار ہوا ہے۔ اس طرح کی ہر تعیین و تحدید پیمائش پر دلالت کرتی ہے، اور پیمائش ہمیشہ بہت سے اجزاء کے باہمی تعلقات پر دلالت کرتی ہے۔ دونوں تناقضات کی نفی گویا اس امر کے اظہار ہیں کہ کوئی عدد بھی کل کی ماہیت کو بیان کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اور اثبات میں اس بات کا اظہار ہوا ہے کہ حقیقت کسی طرح کا بھی مجموعہ نہیں کبھی جا سکتی۔ ان میں سے ہر ایک

اپنے اپنے انکار پر ثابت قدم اور مُصر ہے۔ کانٹ کا حل یہ ہے کہ اثبات اور نفی دونوں، غلط ہیں، اس وجہ سے کہ عالم، من حیث الکل، پر مکانی، یا زمانی تحدید کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

اس کے مقابلہ میں دیگر تناقضات کا حل یہ ہے کہ اثبات اور نفی دونوں صحیح ہیں، اور یہ صحت صرف اس لئے ممکن ہے کہ ان کو مختلف اشیا سے تعلق ہے۔ تیسرا تناقض اس دقت کا نتیجہ ہے، جو عالم من حیث الکل پر مقولہ تعلیل کے اطلاق کرنے میں پیش آتی ہے۔ عام خیال ہے کہ اثبات کی بنیاد اس اعتراض پر ہے کہ خود غیر محدودیت کا تصور ایک تناقض پر دال ہے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے۔ اصل میں اس کی بنا یہ اعتراض ہے کہ ایک معیّن نتیجہ کی ایک معیّن علّت ہونی چاہیئے۔ اگر ہم کہیں، کہ جو چیز کہ اس وقت واقعاً موجود ہے، جو اُس چیز کا نتیجہ ہے، جو اس سے قبل موجود تھی، تو پھر ہم کو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ جس چیز نے یہ معیّن نتیجہ پیدا کیا، وہ خود معیّن تھی۔ یہ علّت آدمی کے وجود کا ایک عام اور مانوس ثبوت ہے۔ تعلیل میں معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ ہم دو حادثات کے درمیان تعلقات پیدا کرتے ہیں۔ لیکن در اصل ہم اس حادثے کی تکوین کے سوال کو اور پیچھے کی طرف دھکیل دیتے ہیں۔ اب اگر ہم کہیں

کہ اس بنا پر ہم کو تغیر کی اطلاقی تکوین یعنی تمام سلسلہ کی ابتدا فرض کرنی پڑتی ہے، تو ہم پھر یہ جواب طلب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس تمام سلسلہ کے پیدا کرنے والے عدد کو ذہن میں لانا کس طرح ممکن ہوتا ہے؟ کیونکہ یہ کہنا کہ شے لاشے سے پیدا ہوتی ہے اصول تعلیل کے منافی ہے۔

کانٹ نے جس طرح اس مشکل کو حل کیا ہے، وہ بہت اہم ہے۔ کیونکہ اس کا اس کے نظریہ اخلاقی پر بہت بڑا اثر پڑا۔ مقولہ تعلیل کا اطلاق صرف مظاہر پر ہوتا ہے۔ اب اگر ہم اشیاء کو مظاہر سمجھتے ہیں، تو پھر ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ وہ اصول تعلیل کے تابع ہیں۔ اور اگر ہم ان کو اشیا بانفسہا سمجھتے ہیں، تو پھر مقولہ تعلیل کا ان پر اطلاق نہیں ہوتا، اور اس طرح ان کی فعلیت آزادانہ ہو جاتی ہے۔ اس تمام کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی فعل مظہری حیثیت سے تو مجبورانہ ہے، اور شے بنفسہا کے فعل کی حیثیت سے آزادانہ۔ اس طرح ایک نیا تضاد پیدا ہو کر قدیم تضاد کو حل اور رفع کرتا ہے بشرطیکہ ہم اس بات کو بھول جائیں کہ تعلیل میں ہم علت و معلول کے تعلق کی توجیہ نہیں کیا کرتے جو تعلق کہ ہم منکشف کرتے ہیں، وہ علت و معلول کی دو مختلف مثالوں کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ مشابہ علتیں ہمیشہ مشابہ معلولات پیدا کرتی ہیں۔ یعنی یہ کہ اس اصول کا اطلاق صرف اس حد تک ہوتا ہے کہ اشیاء ایک دوسری کے مشابہ ہیں۔

اس کا اطلاق اُن تغیرات پر، جو بہت سے بسیط تر تغیرات کے مجموعات ایلمنٹ ہیں، اُس وقت ہوتا ہے، جب یہ تغیرات دیگر تغیرات کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اگر ایسی اشیاء موجود ہیں، جو عناصر کے مجموعات محض نہیں، بلکہ مجموعہ سے کچھ زیادہ ہیں، تو بالفاظ دیگر ایسی اشیاء بھی موجود ہیں، جن کے تغیرات کے لئے علّت و معلول کے کوئی قوانین بھی مناسب و موزون نہیں۔ ہمارے قول کی توضیح کسی خاص شخص کی سیرت پر غور کرنے سے ہوتی ہے۔ اگر ہم ہمیں اس کی سیرت اس کے خصائص یعنی اس کے اِس اِس قسم کا شخص ہونے کے ہم معنی ہے، تب تو وہ شخص اپنے افعال میں بالضرورت مجبور سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود کوئی ایسی بات نہیں، جس کی وجہ سے ہم اس کی فردیت کو مجموعۂ خصائص سے زیادہ نہ سمجھ سکیں۔ یعنی اس کو ایک ایسی زندہ ہستی نہ سمجھ سکیں کہ جس کے خصائص ہر قسم کی قید قوانین سے آزاد ہیں۔ بقول کانٹ فرق صرف اس قدر ہے کہ ایک صورت میں تو ہم اس شخص کو انسیات کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں، اور دوسری صورت ایک ذمہ دار یا اخلاقی ہستی کی حیثیت سے۔ آئندہ باب میں ہم دیکھیں گے کہ یہی تفریق کانٹ کے نظریۂ اخلاق کی بنا ہے۔ یہاں صرف اتنا کہنا کافی ہے، کہ وہ یہ دعوی کی

نہیں کرتا کہ تیسرے تناقض کا جو حل اس نے پیش کیا ہے، اس سے واقعۃً آزادی ثابت نہیں ہوتی۔ اس کا عقیدہ تو یہ ہے کہ کوئی عقلی دلیل بھی اس کو ثابت نہیں کرسکتی۔ اس سے آزادی کا صرف امکان ثابت ہوتا ہے۔

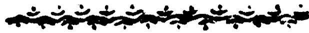
جدلیات کے تیسرے حصّہ میں خدا کی ہستی کے ثبوت کا معائنہ و امتحان کیا گیا ہے۔ کانٹ نے جو بحث اس پر کی ہے، اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو اس تنازع سے سروکار نہیں، جو نفس عقل کی ماہیت کا نتیجہ ہوتا ہے، بلکہ یہاں ہم کو فکر و کردار کے تعلق سے واسطہ پڑتا ہے۔ کانٹ نے خدا کی ہستی کے دلائل کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے، وجودیاتی، کونیاتی، اور طبیعی دینیاتی۔ لیکن اس کا خیال ہے کہ آخری دو پہلے پر مبنی اور دال ہیں۔ پہلی یعنی وجودیاتی دلیل یہ ہے کہ ایک کامل ہستی کا تصوّر ہی اس کی ہستی کو مستلزم ہے۔ صرف یہی ایک دلیل ہے، جو اخلاقی اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ اس میں اولیاتی طور پر یہ استدلال ہوا ہے کہ ایک کامل اخلاق والی ہستی بالضرورت موجود ہوتی ہے۔ کانٹ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ استدلال کہ ہم ایک کامل ہستی کو بغیر اس کے متصوّر نہیں کرسکتے کہ اس کی ہستی کو بھی متصوّر کریں، اس فرض کے ہم معنی ہے کہ کسی چیز کو متصوّر کرنا، اور اسی چیز کو موجود متصوّر کرنا گویا دو مختلف چیزوں کو متصوّر کرنا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وجود سے کسی شے کے (منطقی) تصوّر میں کچھ اضافہ نہیں ہوتا۔ اب جو

اعتراض کہ کانٹ نے اس وجودیاتی دلیل پر کیا ہے، وہ تنقید کا ایک بڑا موضوع رہا ہے۔ لیکن یہ دلیل یا تو فرض کرتی ہے کہ خدا ایک ایسی ہستی ہے، جو بالقی حقیقت سے بے نیاز، اور اس سے علیحدہ ہے۔ اس صورت میں، بقول کانٹ، ہم خدا کو موجود متصور کر سکتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہمارا یہ تصور ضروری ولازمی نہیں، لہذا یہ وجوب سے مبرا ہے۔ اگر میں تصور کروں کہ میری جیب میں سو روپیہ ہے، تو، بقول، کانٹ، میں ان کو جیب میں موجود تصور کرتا ہوں۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ فی الواقع وہاں موجود ہیں) یا اگر ہم کہیں کہ حقیقت بالضرورت موجود سمجھی جانی چاہیئے، تو جواب یہ ہے کہ ہاں؛ لیکن کیا یہ بھی ضروری ہے کہ یہ حقیقت لازماً اخلاقاً کامل بھی سمجھی جائے؟ یہی آخری اعتراض ہی تو ہے جو وجودیاتی دلیل کو ثابت کرنے کے قابل بناتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا کے وجود، یا عدم وجود، کے تمام دلائل محض لفظی نزاعات ہیں، ماسوا اس حالت کے کہ جب ان کو اخلاقی عواقب و مآلات سے بحث ہو۔ لیکن دقت یہ ہے کہ اخلاقی عواقب و مآلات خالصۃً عقلی افتراضات پر غور کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتے۔ خدا کی ہستی کے باقی دو دلائل سے ہمارے اس قول کی توضیح ہوتی ہے۔ دوسری، یعنی کونیاتی

دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شے موجود ہے، تو کوئی اور شے بھی لازماً موجود ہونی چاہیئے۔ کانٹ کا جواب ہے کہ یہ دلیل اپنی حد تک تو محکم ہے، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جو چیز کہ لازماً موجود ہے، وُہ اخلاقاً کامل ہستی ہے۔
تیسری یعنی طبیعی دینیاتی، دلیل وہ مشہور دلیل ہے، جسے استدلال بالغایت کہتے ہیں۔ کانٹ کے ہاں یہ دلیل، باقی دونوں دلائل کی بہ نسبت، زیادہ لائق احترام ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا اصرار ہے کہ ہم کو دیکھنا چاہیئے کہ یہ دلیل ہم کو کتنی دُور تک لے جا سکتی ہے۔ اگر ہم خدا کی ماہیت کو دُنیا کی اس صورت سے مستنبط کرنے والے ہیں، جو ہم کو نظر آتی ہے، تو ہمارا یہ استنباط دیانت دارانہ ہونا چاہیئے۔ لیکن اگرچہ ہم کو اس دُنیا میں غایت و مقصد تو آتا نظر آتا ہے، تاہم کمال ہماری آنکھوں سے نہاں ہے۔ اب اس دلیل کی بنا پر ہم اس عدم کمال اور عدم توافق کو نظر انداز نہیں کر سکتے، جو توافق اور غایت و مقصد کے برابر آشکارا ہے۔

کانٹ نے جو تحلیل ان دلائل کی کی ہے، وہ سلبی و منفی معلوم ہوتی ہے۔ اس سے اصلی و حقیقی مراد یہ اصرار ہے کہ مذہب اخلاقی تجربہ سے منتزع نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی یہ کہ خدا کا ہم (جو مذہب کا موضوع بحث ہے) عقلی تفکرات

ومآلات سے نہیں، بلکہ اخلاقی زندگی میں حاصل ہوتا ہے۔ اس کا قول تھا کہ اس نے عقل کی تحدید صرف اس لئے کی ہے کہ ایمان کے لئے جگہ نکل آئے۔ لیکن اس سے اس کا یہ مطلب نہ تھا کہ انسان خدا کے وجود کو ثابت نہیں کر سکتے، اور یہ کہ اگر وہ چاہیں، تو اس پر اعتقاد رکھ سکتے ہیں۔ اس کا مفہوم یہ تھا کہ خدا اخلاقی فعل میں مدلول و معلوم ہوتا ہے۔ ان قدیم دلائل کی جو تنقید اس نے کی ہے، وہ اس دوبارہ زندگی پانے والے فلسفۂ مذہب کا آغاز ہے، کہ شلائر ماخر اور رتشل جس کے بڑے بڑے دکلا رہیں۔



باب ششم

کانٹ کا اخلاقی نظریہ

کانٹ کا اخلاقی نظریہ اس کے نظامِ فلسفہ کا لازمی جزو ہے۔ اگر انتقادِ عقلِ نظری دائرۂ تفکر و تامل میں عقل کی بے ثمری اور بے کاری ثابت کرتا ہے، تو انتقادِ عقلِ عملی دائرۂ عمل میں اس کی حکومت و سلطنت کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس طرح دُوسرا انتقاد پہلے کا تکملہ بن جاتا ہے۔ کانٹ نے جو بحث اخلاقی مسائل پر کی ہے، وُہ چونکہ زیادہ تر پہلے انتقاد کے نتائج کا حاصل ہے، لہٰذا اس کا اخلاقی نظریہ زیادہ تر مابعد الطبیعیاتی ہے۔ چنانچہ اخلاقیات پر اس نے اپنی ایک تصنیف کا نام مابعد الطبیعیاتِ اخلاقیات کے اساسی اصول رکھا ہے، اور یہ ہمارے مذکورہ بالا بیان پر شاہدِ عدل ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے اثرات تھے کہ جن کے مطابق اس کی اخلاقیات کی تشکیل ہوئی، چنانچہ وُہ کہتا ہے کہ انسان کے وقار اور اُس کی قیمت کے متعلق جو تعلیمات روسو کی تھیں،

ان کا اس پر بہت اثر پڑا۔ اسی طرح اس میں شک کی گنجائش نہیں کہ اس کو مجبوراً شیفٹسبری کے سکول کے خلاف ردعمل کرنا پڑا۔ اس سکول کے جرمن حامی فضیلت کی شریفانہ نوعیت پر اس قدر مُصر تھے کہ یہ اصرار ان کے لئے ایک جذبہ بن گیا تھا۔ اسی ردعمل سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ کانٹ نے غرائض اور ہر قسم کے رجحانات کی علیحدگی پر اس قدر زور کیوں دیا۔ لیکن اس کے عقیدہ کو بہ ہیئت مجموعی سمجھنے کے لئے ضروری ہے، کہ اس کے پہلے استاد کو پیش نظر رکھا جائے۔

کانٹ نے جو تخیل ارادہ کی آزادی، یا خود مختاری کا قائم کیا ہے، وہ اس کے تمام نظریہ اخلاق کی گویا کنجی ہے۔ اس کا قول ہے کہ "آزادئی ارادہ کے قیاس کی بنا پر تمام اخلاقیات، مع اصول و مبادی، اس تخیل کی محض تحلیل سے منتج ہو جاتی ہے۔" گزشتہ باب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ کانٹ کے نزدیک انسیاتی نقطہ نظر سے فعل انسانی ظاہری ہوا کرتا ہے، اور اس لئے اس پر قانون علت و معلول کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اگر ہم انسان کو دنیا کا مخلوق سمجھیں، جو چند پسندیدگیاں اور ناپسندیدگیاں رکھتا ہے، تو اس لحاظ سے انسانوں کے باہمی اختلافات پر غور کرنے میں ایسا معلوم ہوتا

ہے کہ ہم ایسے امورِ واقعیہ پر غور کر رہے ہیں، کہ جس پر انسان کو قدرت حاصل نہیں۔ ہم مختلف فطرتیں پیدائش ہی کے وقت اپنے ساتھ لاتے ہیں، اور ان ہی کے ساتھ ہم بڑھتے اور پلتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ جس چیز کو ایک شخص پسند کرتا ہے، اس کو دوسرا ناپسند کرتا ہے۔ ایک شخص کے مبادی دوسرے کے لئے بیکار ہوتے ہیں۔ جو کام ایک شخص کو آسان معلوم ہوتا ہے، وہی دوسرے کو مشکل نظر آتا ہے۔ مختصر یہ کہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس لحاظ سے ہم اپنے آپ کو ایک ایسی دنیا میں پاتے ہیں، جہاں قانون علت و معلول کا دور دورہ ہے۔ اگر انسانوں کے افعال ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کا خارجی ماحول ان کی مختلف فطرتوں پر اثر کرکے مختلف حرکات کا باعث ہوتا ہے۔ لہٰذا کانٹ کا خیال ہے کہ جس حد تک انسان اپنے رجحانات کے مطابق عمل کرتے ہیں، یعنی یہ کہ وہ ایک خاص کام محض اس لئے کرتے ہیں کہ وہ ان کو پسند ہے، اور ایک خاص سے مجتنب رہتے ہیں، محض اس وجہ سے کہ وہ اس کو ناپسند کرتے ہیں، اُس حد تک تو ان کے افعال ایسے قوانین کے ماتحت ہوتے ہیں، جو اُن کی قدرت سے باہر ہیں۔ جب ہم افعالِ انسانی کی توجیہ کی کوشش کرتے

سمجھتے ہیں، تو ہم فرض کر لیتے ہیں، کہ یہ انسان کے ماحول اور اس کی سیرت کے نعامل کا نتیجہ ہیں، اور یہ کہ ان کو بُرا، یا بھلا، نہیں کہنا چاہیئے، بلکہ ان کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیئے +

لیکن جب ہم اپنے اخلاقی قضایا پہ غور کرتے ہیں، تو ہم اپنے آپ کو ایک دوسری دنیا میں پاتے ہیں، کیونکہ اب ہم کو افعال ایسے نظر آتے ہیں جن کے متعلق ہم کو خیال ہوتا ہے کہ خود ہم کو یا اوروں کو یہ افعال صدور کرنے چاہئیں تھے، یا نہ کرنے چاہئیں تھے۔ اور پھر اس وجوب کو ہماری پسندیدگیوں، یا ناپسندیدگیوں، سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اگر ہم خود اپنے کسی گزشتہ فعل پر نگاہ ڈالیں، تو ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ فعل ہم نے کیوں کیا تھا اور یہ بھی ہماری سمجھ میں آسکتا ہے کہ اس کو کرنے کے خیال نے ہماری فطرت کی کسی حصہ کی طرف کیونکر ایک خاص قوت کے ساتھ مرافعہ کیا۔ لیکن اس کے باوجود ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ہم کو یہ کام نہ کرنا چاہیئے تھا۔ اسی حکم سے یہ عقیدہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ اس کو کرنے کی ہم کو ضرورت نہ تھی "کیا ہونا چاہیئے"، کا تخیل "کیا ہے"، کے تخیل سے بہت مختلف ہے، اور اس کی بناء علیت کے ایک دوسری قسم پر ہے۔ اس میں یہ فرض شامل ہے

کہ جب ہم کسی شخص کی سیرت، یعنی اس کی پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں، اور ان پر دیگر عوارض حالات کے اثرات، کی تحلیل کر چکتے ہیں، تو بھی ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ وہ بالکل مختار رہے، جو کام چاہے کرے، اور جس کو نہ چاہے نہ کرے۔ پہلے کی ہم ستائش کرتے ہیں، اور دوسرے کی مذمت، یہ کام خود ہمارا ہو، یا کسی اور شخص کا۔ اس کی وجہ سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ ہم رجحان و تنفر کے علاوہ یہ بھی فرض کرتے ہیں، کہ ذاتی کے اقتضا کے مطابق ایک خاص کام کرنا، یا نہ کرنا، بالکل ممکن ہے +

مختصر یہ کہ کانٹ نے اخلاقی قضیہ کا اس طرح تجزیہ کیا ہے۔ لیکن اب بھی اس کی حیثیت اعتراض سے زیادہ نہیں۔ ابھی اس کو یہ سوال کرنا ہے کہ اس میں اور علت و معلول کے بظاہر متضاد قانون میں اتحاد کس طرح پیدا کیا جا سکتا ہے؟ ہم دیکھ چکے ہیں کہ پہلے انتقاد میں جو تحلیل تیسرے تناقض کی ہوئی ہے، اس کے مطابق ایک ہی فعل ظاہری طور پر بھی معین ہو سکتا ہے، اور شے بنفسہا کے فعل کی طرح آزاد بھی ہے بشرطیکہ علیت کی کوئی اور صورت موجود ہو، کہ جس کو آزاد علیت یا خود تعیینی کہا جا سکے۔ علیت کی اس نئی صورت کے وجود کی کوئی شہادت پہلے انتقاد نے پیش نہیں کی۔ کانٹ کا

کام صرف یہ دکھانا ہے کہ اخلاقیات اس کو فرض کرتی ہے، اس وجہ سے کہ فرائض کا اقتضا یہ ہے کہ انسان کو رجحانات، یا پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں، کے مخلوق کی حیثیت سے افعال صادر نہ کرنے چاہئیں۔ فرائض کا دعویٰ ہے کہ وہ ان تمام تجربی باتوں سے بالاتر ہیں۔ جو افعال کہ فرائض کے اقتضا کے مطابق ہوتے ہیں، ان کے محرکات کسی اور طرف سے آنے چاہئیں۔ اس طرح دعویٰ کی صورت یہ بن جاتی ہے کہ انسان کے افعال اس حیثیت سے صادر نہیں ہونے چاہئیں کہ وہ عالم طبیعی کا جزو ہے، بلکہ صرف اس حیثیت سے کہ وہ ایک ذی اخلاق ہستی ہے۔ ایک انسان بذات خود، اور دوسرے انسانوں کا مشاہدہ کرنے والا سمجھنے والا انسان، دونوں کے دونوں ایک ذی اخلاق فاعل و عامل ہیں۔ اس لحاظ سے ان میں اور دیگر انسانوں میں دوسری طرح کے تعلقات ہوتے ہیں۔ وہ خود اپنے آپ، اور دوسروں کو ذی اخلاق فاعل و عامل سمجھتا ہے، اور ان کو ان کے افعال کا ذمہ دار گردانتا ہے۔ اخلاقی تعلقات کی دنیا کے رکن کی حیثیت سے وہ حقوق و فرائض کے ایک سلسلے کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ خود اپنے آپ کو دوسروں کا ذمہ دار سمجھتا ہے، جیسا کہ دوسروں کو اپنا۔

اس سب کو اس کام سے کوئی سروکار نہیں، جو وُہ کرنا چاہتا ہے، یا یہ کہ فرائض کے اقتضاآت کے مطابق کام کرنا اس کو کس قدر آسان یا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ وُہ دراصل خود اپنے آپ، اور اور انسانوں میں اخلاقی قانون کے مطابق ارادہ کو معیّن کرنے کی طاقت فرض کرتا ہے۔ اب چونکہ یہ قانون پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں کی پرواہ نہیں کرتا، لہٰذا اس کو ان سے یا عوارض حالات یا ماحول، پر غور کرنے سے منتج نہیں کیا جا سکتا۔ اگر منتج ہو سکتا ہے، تو انسان (بحیثیت ایک ذی اخلاق ہستی) کی فطرت سے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اخلاقی قانون کی پیروی کرنے میں انسان گویا ایک ایسے قانون کی پیروی کرتا ہے، جو خود اس کی طرف سے آتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس کا ارادہ خود اپنے لئے خود اپنے آپ قوانین وضع کرتا ہے۔ ایسے قانون کے مطابق کام کرنے کی طاقت، جو انسان، بحیثیت ذی عقل و ذمہ وار ہستی؛ نہ بحیثیت عالمِ علل و معلولات کے رکن، کی فطرت سے پیدا ہوتا ہے، اخلاقی آزادی ہے۔ اس کو فرض کرنے سے گویا تمام اخلاقی قضایا و افعال فرض کرلئے جاتے ہیں۔ کانٹ کا خیال ہے کہ یہ ناقابلِ توجیہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ توجیہ فہم کا کام ہوتا ہے، اور فہم صرف مظاہر کی توجیہ کر سکتی

ہے۔ صرف اسی قدر کافی ہے کہ پہلے انتقاد نے یہ واضح کر دیا ہے کہ مظہری علیت ایک دُوسری قسم کی علیت کے امکان کے منافی نہیں۔ اخلاقی عالم میں ہمارے افعال اور ہمارے قضایا ایسے ہوتے ہیں، گویا ہم آزاد ہیں۔ اخلاقی قانون اور فرائض ایک ہی افتراض کے مطابق ہم پر دعویٰ رکھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ اخلاقی آزادی اخلاقی تجربہ کے امکان کی بنیاد ہے۔

کانٹ نے جن الفاظ میں فرائض کی تعریف کی ہے، ان کی خصوصیت یہ ہے کہ انسان بحیثیت ذی اخلاق اور "نفسیاتی نقطہ نظر سے" دیکھے گئے انسان میں ایک نمایاں فرق کیا گیا ہے۔ فرائض کے اقتضاآت تمام تر انسان بحیثیت ذی اخلاق عامل، کی فطرت سے منتج کیئے جانے چاہئیں۔ اگر یہ اس کی تجربی فطرت، یا اس کے ماحول، کا نتیجہ ہیں، تو ان کو کوئی حق حاصل نہیں کہ وُہ اس کے رجحان، یا مسرت، کی تحریکات کو پست سمجھیں۔ وُہ ان اقتضاآت و احکام کو اخلاقی کہتا ہے، اور اخلاقیات کے اصُول کو حکم اخلاقی کا نام دیتا ہے۔ اس جملہ کا مفہوم اس وقت واضح ہوتا ہے، جب ہم اس کا مقابلہ مشروط حکم سے کرتے ہیں۔ کانٹ کا خیال

ہے کہ اکثر احکام و اصُول مشروط ہوتے ہیں۔ یہ فرض کرتے ہیں کہ انسان خاص خاص غایات حاصل کرنا چاہتے ہیں، مثلاً مسرت، صحت، یا کامیابی، لہٰذا جو کام کہ وُہ کرتے ہیں، وہ ان غایات کے وسائل ہوتے ہیں۔ اخلاقی قانون اس قسم کے احکام سے مختلف ہوتا ہے۔ یہ یہ نہیں کہتا، کہ، اگر تم خوش رہنا چاہتے ہو، یا اپنی رُوح کو نجات دلانا چاہتے ہو، تو یہ یہ کام کرو۔ اس کے اوامر اطلاقی ہوتے ہیں، کیونکہ اس کا مرافعہ انسان کی صرف اس حیثیت کی طرف ہوتا ہے، کہ وُہ ذی عقل ہستی ہے۔ لہٰذا یہ تمام تر انسان کے ذی عقل ہونے پر غور کرنے سے منتج کئے جانے چاہئیں۔ بادی النظر میں تو یہ معلوم کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے مجرد غور و فکر سے یہ اوامر کس طرح منتج کئے جا سکتے ہیں۔ بلکہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ہم انسان کے ذی عقل ہونے کو معلوم ہی کیونکر کر سکتے ہیں؟ یہ اگر ممکن ہے، تو صرف اس طرح کہ ہم اس کے افعال و افکار پر غور کریں۔

کانٹ نے اپنے اطلاقی حکم کو اس بیان سے منتج کرنے کی کوشش کی ہے، جو ذی اخلاق عامل کی حیثیت سے کام کرنے، اور رجحانات کے مطابق عمل کرنے، میں ہوا کرتا ہے۔ انسان اپنے آپ کو ذی اخلاق عامل؛

سمجھتا ہے، اور خود اپنے کردار کی اخلاقی ذمہ داری خود اپنے اوپر لیتا ہے۔ پھر اوروں کو بھی، وہ اسی طرح ذمہ دار گردانتا ہے۔ وہ یہ نہیں دیکھتا، کہ خود اس کی اپنی، یا ان کی فطرت، یا سیرت، کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو وہ کام کرنے پڑتے ہیں، جو اس کے نزدیک اوروں پر واجب ہیں۔ اسی بنا پر کانٹ نے اپنے حکم اطلاقی کو بیان کیا ہے: "صرف ایسے اصول پر چلو جس کے عالمگیر قانون ہونے کو تم چاہ سکتے ہو"۔ اسی حکم کا ایک اور بیان فرائض اور ان ذی اخلاق عاملین کی سوسائٹی کے تعلق کو زیادہ واضح کرتا ہے، جن پر ایک دوسرے کی ذمہ داری ہے: "کام ایسا کرو جس میں تم تمام نوع انسانی کے افراد، وہ تم خود ہوں، یا کوئی اور شخص، کو غایت بھی سمجھو اور وسیلہ بھی، نہ کہ محض وسیلہ"۔ ان ہی احکام کی متابعت سے ہم عوارض حالات کی تخصیصات سے بالاتر ہو جا سکتے ہیں، کیونکہ صرف اسی طرح ارادہ خود اپنا قانون ساز بن سکتا ہے۔ اس قسم کے حکم کی پابندی میں ہمارا ارادہ خود اپنی تعیین کرتا ہے، کیونکہ یہ در اصل ایک ایسے قانون کی پیروی کرتا ہے، جو انسان کی اس فطرت سے منبع ہوا ہے، جو عالم مظاہر سے آزاد اور بالاتر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اخلاقی عمل میں ہم مظاہر کے تفہم کی بہ نسبت اصلی معنوں میں حقائق

اشیاء سے قریب تر ہوتے ہیں۔ اخلاقی قانون میں وہ وقار ہے، جو کسی فطری رجحان، یا پسندیدگی میں نہیں ہو سکتا۔ ارادۂ نیک، یعنی ایسے قانون کی مطابقت کرنے والے ارادہ، میں بھی اسی قسم کا وقار ہوا کرتا ہے "اس دنیا میں، بلکہ کہنا چاہیے، کہ اس کے دنیا کے ماورا بھی، کوئی ایسی چیز متصور نہیں کی جا سکتی، کہ جو بغیر کسی شرائط کے خیر کہی جا سکے، ماسوا ارادۂ خیر کے"۔

یہ گویا خاکہ ہے کانٹ کے فلسفہ اخلاق کا۔ اگر ہم اس کی بعض مشکلات پر بحث کریں گے، تو اس کا مفہوم اور زیادہ واضح ہو جائے گا۔ کانٹ کا عقیدہ ہے کہ فعل صائب کے اصول براہ راست اس اطلاقی حکم سے نتیجہ کئے جا سکتے ہیں، جو اس نے بیان کیا ہے، اور اس لئے ان کو تاریخی حالات کا خیال رکھنے کی ضرورت نہیں۔ اب یہ دکھانا کچھ مشکل نہیں کہ جب ہم کچھ ایسا کام کرتے ہیں، جس کے متعلق ہم کو معلوم ہے کہ وہ ٹھیک نہیں، تو گویا ہم نے اپنے لئے ایک مستثنیٰ پیدا کیا ہے۔ اب ہم اصول کردار کو عالمگیر نہیں بنا سکتے۔ جب ہم کوئی ایسا کام کرتے ہیں، جس کے متعلق علم ہے، کہ وہ درست نہیں، تو گویا ہم فعل صائب کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ان ان حالات میں

ہر شخص کو ایسے ایسے کام کرنے چاہئیں، لیکن میں اس وقت یہ کام نہ کروں گا۔ ہم کو اس بات کی کوشش کرنی چاہیئے، کہ ہم خود اپنے آپ کو بھی اسی نگاہ سے دیکھیں جس نگاہ سے کہ ہم کسی اور ذی اخلاق عامل کو دیکھا کرتے ہیں، اور ان کے متعلق حکم لگایا کرتے ہیں۔ جب ہم سے اس بدکرداری کے متعلق سوال کیا جاتا ہے، تو ہم جواب دیتے ہیں کہ "میں یہ کام کرنا چاہتا تھا" یا یہ کہ "میں کچھ اسی طرح کا آدمی ہوں" "یا پھر یہ کہ میری خلقت کچھ ایسی ہی ہوئی ہے" لیکن ان تمام جوابات میں ہم اپنی اخلاقی حیثیت کو ترک کر رہے ہیں۔ ان جوابات کا جواب یہ ہے کہ "تم یہ کام کرنا چاہتے تھے، یا نہ چاہتے تھے لیکن تم کو یہ کام کرنا نہیں چاہیئے تھا" یا یہ کہ "تم کوشش کرو کہ تمہاری طبیعت بدل جائے" دقت یہ ہے کہ جب ہم افعال کو اخلاقی نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں، تو یہ تمام باتیں ہماری بہت زیادہ مدد نہیں کرتیں، کیونکہ یہ بتانا مشکل ہے کہ کون کون سے کام کرنے چاہئیں۔ کانٹ نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ جو افعال ٹھیک نہیں ہوتے ان کو اگر عالمگیر بنا دیا جائے تو وہ خود اپنے متضاد بن جاتے ہیں۔ اس نے جھوٹ بولنے کی مثال لی ہے۔ اگر یہ فعل عالمگیر ہو جائے، تو کوئی شخص بھی دوسرے شخص پر اعتبار نہ کرے گا، اور اس طرح

جھوٹ بولنے کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ جھوٹ بولنا ایک فعل ہے، جو
دوسرے افعال کے سہارے جیتا ہے۔ لیکن کانٹ کا یہ عام مسئلہ
اس سے حل نہیں ہوتا، کہ کسی کی جان بچانے کے لئے جھوٹ بولنا روا ہے
یا نہیں۔ یہاں دو اوامر میں تصادم ہوتا ہے، کہ جن میں سے دونوں عالمگیر
بنائے جا سکتے ہیں۔ اس طرح کی صورتِ حالات میں یہ نہیں سمجھا جا سکتا
کہ سوال صرف جھوٹ، یا جان بچانے کا ہے۔ ہم کو دیگر عوارضِ حالات کو
بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیئے۔ اگر ہم کانٹ کے اس اصول کا اطلاق کرتے ہیں
کہ آیا مجرد زندگی بسر کرنا جائز ہے، یا نہیں، تو ہمارا مفہوم اور زیادہ واضح ہو جاتا
ہے۔ اگر یہ زندگی عام ہو جائے، تو کچھ ہی دنوں کے بعد کوئی شخص بھی باقی
نہ رہے گا، جو مجرد زندگی بسر کرے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ خاص
خاص حالات میں بعض اشخاص کو بھی اس قسم کی زندگی بسر نہیں کرنی چاہیئے۔
لیکن بہر کیف بغیر عوارضِ حالات کو مدِ نظر رکھے اس سوال کا جواب نہیں
دیا جا سکتا۔ حاصلِ کلام یہ کہ حکمِ اطلاقی ہم کو اس قابل نہیں بناتا کہ ہم
انفرادی صورتوں میں بغیر اپنے ذاتی اخلاقی حکم کے عمل کریں۔ اس کے
علاوہ جو مثالیں کہ کانٹ نے بیان کی ہیں، ان میں سے ایک میں اس نے تسلیم

کیا ہے کہ بعض طرق عمل عالمگیر بنائے جا سکتے ہیں، لیکن باوجود اس کے وہ سب علی الخطا ہوتے ہیں۔ چنانچہ محنتی ہونے کا فرض اس کی مثال ہے۔ ہم نہایت آسانی سے ایک ایسی جماعت کو متصور کر سکتے ہیں جس کا ہر ایک فرد سست ہے، لیکن وُہ کہتا ہے کہ "اس کا ارادہ نہیں کیا جا سکتا" یہاں انتہائی مرافعہ اس چیز کی طرف ہے جس کا عقلِ اخلاقی ارادہ کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ عقل اخلاقی، یا قضیہ اخلاقی کا شمول صرف اور محض اخلاقی قانون کے تصور سے منتج نہیں کیا جا سکتا، اور یہ کہ زندگی کی بعض صورتیں، اور فعل کی بعض قسمیں ایسی ہیں جن کو ہم اچھا کہتے ہیں، اور بعض ایسی ہیں جن کو ہم بُرا کہتے ہیں۔ لیکن اگر یہ صحیح ہے تو پھر ہم کو اس بیّن تفریق سے دستبردار ہو جانا چاہئیے، جو کانٹ نے اخلاقی قانون اور فطرت میں کی ہے، اور تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ فطرت کی اشیاء بھی اخلاقی قیمت رکھ سکتی ہیں۔ لیکن باوجود اس کے اس دعویٰ کی صحت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا کہ ان کی اس قیمت کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ یہ ایک ارادۂ خیر کے ساتھ متعلق رہتی ہیں، اور اس تعلق کے بغیر ان کی کوئی اخلاقی اہمیت نہیں رہتی۔

کانٹ نے اخلاقی اور مظہری دنیا کو الگ الگ کر کے جو مشکلات اپنے لئے

پیدا کریں، وہ محرکات پر اُس کی بحث میں بھی ظاہر ہوتی ہیں۔ وہ فرد کو صرف مظہری متصور کرتا ہے، جس کی تعیین خالصتہً مسرت والم سے ہوتی ہے۔ لہٰذا اخلاقی قانون کی طاقت اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب اس کے اوامر رجحان کے منافی ہوتے ہیں، اور بالآخر اخلاقی قانون کا احترام رجحان پر غلبہ پاتا ہے۔ یہ کہنا بالکل صحیح ہے، کہ ایک انسان کی نفس پسندیدگی، یا ناپسندیدگی اُس وقت بیکار ہو جاتی ہے، جب ہم سوال کرتے ہیں کہ اس کو کون سا کام کرنا چاہئیے۔ لیکن بعض اوقات کانٹ کا منشا، یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو فعل رجحان کے خلاف نہ ہو، اس کی کوئی اخلاقی قیمت ہی نہیں ہوتی۔ یہ خیال ضمیر کے اس سقیم نظریئے کے بہت قریب ہے، (اور یہ قریب خطرناک بھی بہت ہے) جو فرض کرتا ہے، کہ کسی فعل کا فاعل کے لئے ناگوار محسوس ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو صادر کرنے کی تجویز ضمیر کے اشارہ کا نتیجہ ہے۔ یہاں پر پھر ہم کو کہنا پڑتا ہے کہ اگر رجحانات بحیثیت محض رجحانات، کوئی اخلاقی قیمت نہیں رکھتے اُس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ارادۂ خیر کے اعتبار سے ایک رجحان دوسرے سے بہتر ہو سکتا ہے۔ اس بات میں کوئی چیز بھی قابل فخر نہیں، کہ ہم اپنے فرائض کی انجام دہی کو ناپسند کرتے ہیں۔

اخلاقیت اور سائنس کی یہ کلی علیحدگی کانٹ کے تیسرے انتقاد میں جاکر کچھ کمزور ہو جاتی ہے۔ اب اگلے باب میں ہم اسی طرف توجہ کرتے ہیں+

باب ہفتم

انتقادِ تصدیق۔ جمالیات اور غائیتیت

کانٹ کے تینوں انتقادوں میں سے انتقادِ تصدیق سب سے زیادہ دلچسپ بھی ہے اور مشکل بھی۔ یہ اپنے موضوع کے لحاظ سے باقی دو انتقادوں کے مقابلے میں وسیع بھی بہت ہے۔ اس میں تجربی تحقیق اور فہم کے اُن اولیاتی اصُول کے تعلق پر بحث ہوئی ہے، جن کو اس نے پہلے انتقاد میں واضح کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس میں عالمِ آزادی اور اس عالمِ فطرت کے درمیان کی خلیج کو پاٹنے کی کوشش بھی ہوئی ہے جس کو اس نے دوسرے انتقاد میں بیان کیا ہے۔ پھر اس میں جمالیات، اور اصولِ میکانکیت و غائیت کے متخالف دعووں کے تصادم کے اصول کی تشریح بھی ہوئی ہے۔

اس تصادم کی اہمیت اُس وقت سے روز افزوں رہی ہے جب سے ڈارون نے اپنے انکشافات بیان کئے ہیں، اور ان کی وجہ سے حیاتیات کے ساتھ لوگوں کی دلچسپی میں زیادتی ہوئی ہے۔ ان تمام بحثوں پر کانٹ کی رائے بہت دقیق ہے۔ جمالیات کے جدید نظریات سب کے سب ان تفریقات پر مبنی ہیں، جن کو سب سے پہلے کانٹ نے واضح کیا۔ فلسفہ جدیدہ کا وہ حصہ، جو پہلے انتقاد کے عقائد کا حامی نہیں، مثلاً افادیت صداقت، دراصل اس کے ان اصول کی شرح ہے، جو تجربی تحقیق کی رہنمائی کرتے ہیں۔ پھر حیاتیات کے مخالف طریقوں پر تمام غور و فکر ابھی تک اس حل سے آگے نہیں بڑھا ہے جس کی طرف کانٹ نے اشارہ کیا تھا۔ لیکن ان ہی خوبیوں اور معنی آفرینیوں کی وجہ سے یہ تصنیف عسیر الفہم ہوگئی ہے۔ ان تمام مسائل کے درمیان جو تعلق کانٹ نے فرض کیا ہے، اس کو دریافت کرنا بہت مشکل ہے۔ پھر پہلے انتقاد کی طرح اس تصنیف کی صورت بھی ان تحتانی تقسیمات سے ممتاز ہے، جو منطق صوری سے حاصل ہوتی ہیں لیکن ان تقسیمات کو ان مسائل سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا ہے جن پر ان کے زیرِ عنوان بحث ہوئی ہے۔ اس طرح یہ تمام تصنیف ایک صوری نظام

اور بحثی موضوع کا عجیب و غریب مجموعہ بن گئی ہے۔ خود کانٹ اپنی اس تصنیف کو اپنے تمام نظام فلسفہ کی کامیاب تائید و حمایت سمجھتا تھا؛ اس وجہ سے کہ اس میں وہ مسائل و موضوعات متحد ہو جاتے ہیں، جن میں کہ وہ اس سے قبل کلی علیحدگی پیدا کر چکا تھا۔ لیکن اکثر متاخرین مصنفین کا خیال ہے کہ اس میں وہ تمام تناقضات آئینہ ہو جاتے ہیں، جو ان کے نزدیک کانٹ کے فلسفہ میں پائے جاتے ہیں۔

یہاں ہمارے پاس اتنی جگہ نہیں کہ ہم انتقاد تصدیق کی تائید و حمایت کر سکیں، گو کہ زمانہ حال کے ایک مصنف کے الفاظ میں یہ "انتقادی فلسفہ کا معراج ہے۔" اسی عدم گنجائش کی وجہ سے ہم ان مختلف دلچسپ مسائل پر بھی کوئی تفصیلی تنقید نہیں کر سکتے، جن کو کانٹ نے اس تصنیف میں علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہے۔ لیکن بہر نوع یہ بہت ضروری ہے کہ ہم اس تعلق و ربط کو نگاہ میں رکھیں، جو کانٹ نے ان مختلف موضوعات کے درمیان فرض کیا ہے۔ اگر ہم اس کو سمجھ لیں گے، تو پھر کانٹ کے نظام فلسفہ کو بحیثیت مجموعی سمجھنے میں ہم کو دقت پیش نہ آئے گی +

کانٹ نے اپنی تصنیف کا نام انتقاد تصدیق یا زیادہ صحت کے ساتھ انتقاد

قوت تصدیق، رکھتا ہے۔ تصدیق فہم سے ممیز ہے۔ فہم کے اصول پہلے اعتقاد کا مخصوص موضوع ہیں۔ کانٹ کے نزدیک فہم قواعد و قوانین کی قوت ہے۔ تصدیق ان قواعد و قوانین کا انفرادی مثالوں پر انطباق ہے۔ یہ گویا فکر کی فردیت اور خود روی ہے کہ جس کے لئے کوئی قواعد و قوانین منکشف نہیں کئے جا سکتے۔ تصدیق کی تعلیم بھی نہیں دی جا سکتی۔ مختلف اشخاص میں یہ مختلف درجوں میں ہوتی ہے۔ یہ گویا فطانت کا قرین ہے۔ لہذا جب قوت تصدیق کے معاینہ میں کانٹ سوال کرتا ہے کہ جب ہمارا ذہن افراد پر باایں ہمہ اختلاف و تنوع، غور کرتا ہے، اور ان کو سمجھنا چاہتا ہے، تو کوئی عام اصول، یا قواعد اس کی رہنمائی کرتے ہیں، یا نہیں۔ اس سوال کا مفہوم اس وقت پوری طرح واضح ہوتا ہے، جب وہ اس میں اور علت و معلول کے عام مسئلہ میں تعلقات بیان کرتا ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اصول علیت کانٹ کے خیال میں فہم کا ایک اولیاتی اصول ہے، اور ہر تجربہ اس کو فرض کرتا ہے۔ لیکن صرف اسی کی بنا پر ہم اس قابل نہیں بنتے کہ ایک خاص وقت میں یہ معین کر سکیں کہ کیا کس چیز کی علت ہے۔ یہ تجربی تحقیق کا کام ہے، اور جیسا کہ ہم کو معلوم ہے، اس کے لئے محقق کے تخیل

اور اس کی بصیرت کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی کو کانٹ اس طرح بیان کرے گا کہ یہ قوتِ تصدیق کا کام ہے۔ لہذا علّیت کے اولیاتی اصول کے علاوہ ہمارے پاس تجربی علّی قوانین کا بھی ایک بہت بڑا ذخیرہ ہے۔ کانٹ پوچھتا ہے کہ ان قوانین کی تحقیق، اور بالخصوص ان کے باہمی تعلقات پر غور کرنے، میں کوئی خاص اصول سائنس کی رہنمائی کرتے ہیں، یا نہیں۔ اس کا قول ہے کہ سائنس کے نزدیک یہ بے انتہا تنوع کسی نہ کسی قسم کی وحدت میں تحویل کیا جا سکتا ہے، یہ کہ فطرت میں تسلسل ہے، اور یہ کہ علم غیر مربوط قوانین کے مجموعہ کی صورت میں باقی نہیں رہ سکتا۔ چنانچہ علم کیمیا نے انکشاف کیا ہے کہ فطری تغیرات کا بے انتہا تنوع چند عناصر کے عمل و تعامل میں تحویل کیا جا سکتا ہے۔ اب ماہر کیمیا اس دھن میں ہے کہ ان تمام مختلف عناصر کو ایک ہی جوہر کی مختلف صورتیں ثابت کرے۔

کانٹ کے نزدیک یہ تمام افتراضات اصول فہم سے بالکل مختلف ہیں، کیونکہ مؤخر الذکر تجربہ کے امکان کی بنا ہیں۔ ہم تجربہ کو محال بنائے بغیر ان سے انکار نہیں کر سکتے۔ لیکن مقدم الذکر کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا۔ ظاہر ہے کہ تجربہ کے لئے لازمی نہیں کہ قوانین فطرت کی کثرت کسی وحدت

میں تحویل کی جا سکے، کیونکہ اس وحدت کا اب تک انکشاف نہیں ہوا ہے۔
اس کے بغیر بھی تجربہ ممکن رہا ہے۔ اصول کی ان دو قسموں کے فرق کو کانٹ
نے اس طرح واضح کیا ہے کہ جن اصول پر ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں ان
کو وہ انتظامی کہتا ہے، کیونکہ علم کا انتظام اور اس کی اصلاح ان کا مقصد ہے۔
اصول فہم کی طرح یہ فطرت کو معیّن نہیں کرتے۔ ان میں ہم فرض کرتے ہیں کہ
فطرت، بقول کانٹ، فہم کے لئے مقصدی ہے۔ یعنی یہ کہ پہلے ہم اس بات
پر غور کر لیتے ہیں کہ کونسا نظام فطرت معقول ہوگا، اور اس کے بعد ہم معلوم
کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ فطرت میں نظام ہے بھی یا نہیں۔ اس افتراض
سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایسا کوئی نظام فی الواقع موجود ہے۔ سائنس میں،
برخلاف اس کے، ہمارا طرز عمل ایسا ہوتا ہے، گویا یہ نظام فی الواقع موجود ہے
اور ہم کو اس کا انکشاف کرنا ہے +

کانٹ کے اس اشارہ کی تشریح زمانہ حال کے اکثر مصنفین فلسفہ نے
کی ہے۔ انہوں نے دکھایا ہے کہ سائنٹفک طریقے کا کتنا حصہ سب
سے زیادہ آسانی سے سمجھ میں آجانے والے نظریئے کے تابع ہوتا ہے۔ ان کا
استدلال یہ ہے کہ اس طریقے میں آسانی پیدا کرنے کے لئے سائنس ان اصول

کو فرض کرتی ہے جن کو یہ کبھی بھی پوری طرح ثابت نہیں کرتی۔ یہ اصُول کبھی تو اسلوبیاتی افتراضات کہلاتے ہیں، اور کبھی اصول موضوعہ۔ زمانہ حال کے مُصنفین اور کانٹ میں فرق یہ ہے کہ مقدم الذکر کے نزدیک تمام اولیاتی اصول اسی طرح کے ہوتے ہیں، اور مثالاً اصُول علت و معلول بھی بذات خود ایک اصول موضوعہ ہے +

لہذا کانٹ کے نزدیک قوتِ تصدیق انتظامی مقاصد کے لئے فرض کرتی ہے کہ فطرت ہمارے فہم کے لئے مقصدی ہے۔ اس جملہ کا مطلب ومفہوم کیا ہے؟ ہم اکثر معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اشیاء اور ہمارے مقاصد کے درمیان کیا تعلق ہے۔ یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ہمارے تجربی تصورات میں سے اکثر اشیاء کے ساتھ ہماری عملی دلچسپی کو ظاہر کرتے ہیں، نہ کہ ان کو، جیسے کہ وُہ ہیں، سمجھنے کی خواہش کو۔ کانٹ کے جملے کی ایک دلالت یہ ہے کہ مخصوص مقاصد کے ساتھ اس قسم کے کسی تعلق کے علاوہ محض معقولیت کا ایک اور عام تر مقصد ہے کہ جس کو بعض اشیاء، اوروں کے مقابلہ میں، بداہتہً زیادہ پُورا کرتی ہیں +

METHODOLOGICAL ۱ـ

اس طرح فن ہمارا موضوع بحث بن جاتا ہے، کیونکہ کانٹ کا خیال ہے کہ یہاں بھی ہم اسی طرح حسین شے اور ایک مخصوص مقصد کے تعلق کو نظرانداز کرکے عام مقصدیت پر بحث کیا کرتے ہیں۔ کانٹ کے نزدیک تصدیق حسن قوتِ تصدیق کا اعلےٰ ترین کام ہے۔ یہ گویا ایک فرد پر، خود اس کی خاطر، حکم لگانا ہے کہ جس میں اس فرد کو اپنی خواہشات کے ساتھ چسپاں کرنے، یا اس کی اپنے تصوّرات یا قواعد، کی ایک مثال سمجھنے کی کوشش نہیں کی جاتی۔ اسی وجہ سے کانٹ ہماری تصدیقات حسن کا معائنہ شروع کرتا ہے۔ ان تصدیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ منفرد اشیاء پر حکم لگایا جاتا ہے، اس میں عام قوانین کس طرح نمایاں ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ انتقاد کے آخری حصہ میں فطرت کے تفہیم کے لئے تخیل مقصدیت کی کارفرمائی و اہمیت پر بحث کرتا ہے۔

بادی النظر میں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ کو فن کے ساتھ، خود فن کی خاطر، دلچسپی نہیں، بلکہ اس روشنی کی وجہ سے ہے، یہ جو فن ہمارے عقلی قوا، کی ماہیت کے متعلق ہمارے علم پر ڈالتا ہے۔ تاہم وہ نہایت ہوشیاری سے فنی اور حکمی (سائنٹفک) تصدیقات میں فرق کرنے پر مُصر ہے۔ اس کا

دعویٰ ہے کہ تصدیقِ حسن آزاد ہوتی ہے، اور یہ کسی تصور سے معیّن نہیں کی جاتی۔ ایسی تصدیقات میں ہم کو یہ سوال کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ایک شے کیا ہے؟ اگر ہم تثمین وتقدیرِ حسن میں ان باتوں کو شامل کرتے ہیں، تو ہم یقیناً غلطی کرتے ہیں۔ لہٰذا وہ ہر اس نظریئے کو رد کر دیتا ہے، جو حسن کو ہوبہو نقل ومحاکات سے متعلق سمجھتا ہے۔ حسن شے کی صورت کے علاوہ کسی اور چیز پر مشتمل نہیں ہوتا۔ تصدیقِ حسن آزاد ہونے کے ساتھ ساتھ بے غرض بھی ہوتی ہے۔ حسین شے اور ہمارے مقاصد میں اگر کوئی تعلق ہے، تو اس تعلق کا اس شے کے حسن پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لہٰذا تصدیقِ حسن کسی قسم کے قوانین سے بھی معیّن نہیں کی جا سکتی۔ یہ ہمیشہ انفرادی اور بلاواسطہ ہوتی ہے، اور حسن کا بلاواسطہ احساس مذاق کے قواعد، یا قوانین، سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتا ہے، لہٰذا کانٹ فن کو اخلاق، یا سائنس، سے آزاد سمجھتا ہے۔ لیکن اگر ہم ایک دفعہ اس آزادی کو متحقق کرلیں، تو پھر ماہیتِ فن سے اخلاق اور سائنس دونوں پر بہت روشنی پڑتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیقِ حسن اگرچہ آزاد ہوتی ہے، اور تصورات سے معیّن نہیں کی جاتی، تاہم یہ کلی صحت کا دعویٰ رکھتی ہے۔ ہم کانٹ کے اسی نکتے کو دوسرے

الفاظ میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ فن بامعنی ہوتا ہے، لیکن اس کے کوئی خاص معنی نہیں ہوتے۔ اس کے معنوں کو نہ تو کوئی سائنٹفک بیان کی صورت میں تحویل کیا جاسکتا ہے، اور نہ اس کو اس کی صورت سے مجرد کیا جاسکتا ہے، لیکن باوصف اس کے فن بامعنی ہوتا ہے۔ اب رہا یہ واقعہ کہ تصدیقِ حسن آزاد بھی ہوتی ہے، اور کلی صحت کا دعویٰ بھی رکھتی ہے، سو اس کی توجیہ کانٹ اس حقیقت سے کرتا ہے، کہ حسین شے وہ ہوتی ہے کہ جس پر غور و فکر کرنے سے عقل کے دو قوا یعنی تخیل فہم، اپنی مناسب نسبت میں متہیج ہوجاتے ہیں، اور ان میں جان پڑجاتی ہے۔ ہر علم کو تخیل اور فہم کی ضرورت ہوتی ہے۔ مقدم الذکر تو گویا اشیاء کی مشابہتوں اور اُن کے اختلافات دریافت کرنے کی قوت ہے، اور مؤخر الذکر تصورات کے ذریعے تخیل میں وحدت پیدا کرتا ہے، اور اس کے لئے قواعد مہیا کرتا ہے۔ سائنس میں تخیل فہم کے ماتحت ہوتا ہے، کیونکہ سائنس قطعیت اور صحت کو مدنظر رکھتی ہے۔ فن میں تخیل آزاد ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے فن اشیاء کی مشابہتوں اور ان کے اختلافات کو دریافت کرنے کے ہم معنی نہیں۔ اس میں بھی ایک مخصوص وحدت ہوتی

ہے۔ یہ تنوع و وحدت کی مناسب ترین نسبت کو پیش نظر رکھتا ہے۔ اس حقیقت پر افراد اشخاص کے طبائع مختلفہ کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اسی وجہ سے تصدیقِ حسن کی کلی صحت کا دعویٰ کر سکتی ہے +

مختصر یہ کہ حسین اشیاء "فہم کے لئے مقصدی" ہوتی ہیں، کیونکہ ان کی صورت عقل کے دو خوار کو ایک نہائیت موزون درجہ تک منہیج کرتی ہے۔ فن ہی اس امر واقعی کا ثبوت مہیا کرتا ہے کہ عام معقولیت کا ایک اصول ایسا ہے جو ماہر سائنس کے کام کی رہنمائی کر سکتا ہے۔ سائنس کے ماہر کا مقصد ماہر فن کے مقصد سے بالکل جداگانہ ہوا کرتا ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے واقعات کو باقاعدہ اور معقول بنانا چاہتا ہے، تو پھر اس کو صرف اس اصول کو اپنا رہنما بنانا چاہیئے جو خالص ترین صورت میں صرف ماہر فن کے ہاں دکھائی دیتا ہے +

دوسری طرف ماہیت فن کا تفہیم اخلاقی نظریئے کے لئے بھی بہت اہم ہے، کیونکہ تصدیقِ حسن بے غرض ہوتی ہے، اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسرت خواہش سے بے نیاز ہے۔ جمالی مسرتوں میں ہم محض اپنے رجحانات ہی سے معتین نہیں ہوتے، کیونکہ تمام انسانی فعلیتوں میں سے فن ہی آزاد اور تکوینی ہوتا ہے۔ فن کا تلذذ اس لئے نہیں ہوتا کہ اس سے ہماری انفرادی

خواہشات یا ہمارے مقاصد پورے ہوتے ہیں۔ ہم میں ایک ایسی چیز متلذذ ہوتی ہے، جو کلی و عمومی ہے۔ اس طرح فن اُس عقیدہ کے منافی ہے، جس کو کانٹ نے دُوسرے انتقاد میں اختیار کیا ہے، یعنی یہ کہ ہم اپنی ظاہری فطرت کے غلام ہوتے بغیر اپنی مسرت کا پیچھا نہیں کر سکتے۔ یہ ایک بے غرض تلذذ ہے، اور خیر میں بے غرض مسرت کے امکان پر شاہد عدل۔ اس کے علاوہ کانٹ کا خیال تھا کہ جمالی تلذذ کی ایک قسم یعنی رفیع و وقیع کی قدردانی میں ہماری کمزوری اور قدرت کی وسعت اور زبردست طاقت کا تقابل ہم میں ایک ایک اذعان کا باعث ہوتا ہے، جس کے ساتھ اخلاقی قانون کی اور زیادہ زبردست طاقت کی مسرت شامل ہوتی ہے۔ اس طرح فن اخلاق کی علامت بن جا سکتا ہے۔ دُوسرے الفاظ میں تیسرے انتقاد دوسرے انتقاد کی تعلیمات کی سختی کو بہت کچھ نرم کر دیتا ہے۔

انتقاد تصدیق کے آخری حصہ میں کانٹ نے اپنے انتظامی اصول کے عقیدہ کا اطلاق قدرت کے تفہیم پر کیا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ قوت تصدیق قدرتی دُنیا کی تفاصیل میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش سے متعلق ہے۔ اس تمام عمل میں اس کے دو انتظامی اصول ہوتے ہیں، یکانگیت

اور غائیت۔ حقیقت ان دونوں اصول کے مطابق نہیں بنائی جا سکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ میکانکیت تو فرض کرتی ہے کہ حقیقت ایک ایسا نمونہ یا مرکب، تصور کی جا سکتی ہے، جس کے اجزا بار بار پیدا ہونے والے ہیں، جن میں باہمی تغیرات ہوتے ہیں، اور جن کے تمام تغیرات لازمی ہیں۔ اس کے مقابلہ میں غائیت کا دعویٰ ہے کہ دنیا کی توجیہ بغیر اس کے نہیں ہو سکتی کہ ہم مقصد کو تغیر پیدا کرنے والا سمجھیں۔ میکانکیت تو اشیاء کی توجیہ اس صورت میں کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ یہ خود اپنی اصلی حالت کا لازمی نتیجہ ہیں، اور غائیت ان کی توجیہ ان کی اعلےٰ ترین ترقی و بروز کی روشنی میں کرتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ دونوں اصول ایک دوسرے کے ضد فرض کئے گئے ہیں۔ سائنس کے ماہر نے میکانکیت کا انکشاف کیا ہے، اور اُس کو اس کی صحت پر بہت اصرار ہے۔ لہٰذا وہ مقصدی عمل کا سخت مخالف ہے۔ اس کے مقابلہ میں ماہر دینیات کا خیال ہے کہ میکانکیت کا کسی صورت میں بھی اقرار گویا تمام دینیات سے انکار کے ہم معنی ہے۔

کانٹ نے اس تنازع کو یہ کہہ کر رفع کیا ہے کہ میکانکیت اور

غائیت، دونوں محض انتظامی اصول ہیں۔ ان میں سے ہم کو حقیقت کی نہائی ماہیت کا سوائے اس کے اور کچھ علم نہیں ہوتا کہ ہم اس کے کچھ حصہ کی توجیہ تو اس کو مشین سمجھ کر کر سکتے ہیں، اور کچھ حصّہ کی یہ فرض کرکے کہ یہ مقصدی عمل کا میدان ہے۔ حقیقت ان دونوں امور واقعیہ کے مطابق ہونی چاہیئے، اس سے زیادہ اور ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ نتیجہ اس تمام گفتگو کا یہ ہے کہ ہم کو ان کو انتظامی اصول ہی سمجھتے رہنا چاہیئے اور ہر اصول توجیہ کو اس کی انتہا تک پہنچانے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

حسب معمول یہاں بھی کانٹ سائنٹفک اور دینیاتی ادعائیت کا یکساں طور پر دشمن ہے۔ وُہ یہ گوارا نہیں کرتا کہ سائنٹفک تحقیق کی حدبندی کی جائے، لیکن اس کے ساتھ ہی وُہ یہ اجازت بھی نہیں دیتا کہ سائنٹفک طریقہ کا اصول واقعات مدرکہ کی توجیہ سے بدل کر کائنات کا نظریہ بن جائے۔

میکانکیت اور غائیت کے متخالف دعووں میں ثالث بالخیر بننے کے علاوہ کانٹ نے غائیت کے تصوّر کو بھی بدل دیا ہے۔ جب ہم

حقیقت کو مقصدی کہتے ہیں، تو ہم بالضرورت یہ فرض نہیں کرتے کہ اس کا کوئی معیّن و مقرر مقصد ہے، مثلاً یہ کہ ہم اس کو انسان کی صلاح فلاح کے ماتحت نہیں سمجھتے۔ اس کا خیال ہے کہ اُصول مقصدیت دراصل جاندار اشیاء پر غور و فکر، اور ایک عضویئے اور مشین کے فرق کے ادراک، سے پیدا ہوتا ہے۔ عضویہ اُن ہی معنوں میں مقصدی ہوتا ہے، جن معنوں میں کہ فن ہوا کرتا ہے۔ اس اصول کو استعمال کرنے میں ہم حقیقت کو اس صورت میں سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں، گویا اس کی مختلف اشیاء کا تعلق ایک عضویئے، یا مشین، کے اعضا و اجزا کے تعلق کے مشابہ ہے۔ لیکن اصول میکانکیت کی طرح یہ اصول بھی ہم کو ان واقعات سے آگے نہیں لے جاتا جن پر ہم بحث کر چکے ہیں، کیونکہ ایک عضویہ، یا کوئی فنی کام، تمام اجزاء کے انفرادی تعلقات کے مطالعہ کے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتا۔ ہم کائنات کو بصورت عضویہ کبھی بھی نہیں جان سکتے، کیونکہ ہم اس کے تمام اجزاء کو کبھی بھی جاننے پر قادر نہ ہوں گے۔ ہم ہر روز زیادہ اور زیادہ حصوں کو ملائیں گے، لیکن اس کی انتہا کبھی بھی نہ ہوگی ۔

ماحصل یہ کہ تیسرا انتقاد پہلے انتقاد کے نتیجہ کی تائید کرتا ہے، یعنی یہ کہ علم انفرادی محدود ذہنوں کا کام ہے، جو ایک ایسے کُل کے عناصر کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں، جو ان کے تجربہ کی حدود سے باہر ہے۔ یہ ان زمانی و مکانی حدود کو پیچھے ہٹاتے ہیں، جو ہر فرد کو احاطہ کئے ہوئے ہیں، لیکن جو کلیتہً کبھی بھی ہٹائی نہیں جا سکتی۔ بالفاظ دیگر انتقادی فلسفہ اطلاقی علم کی محدودیت کی تعلیم دیتا ہے۔ لیکن یہ ہر علم کی طرف عام ارتیابیت کو اس تعلیم کی بنا نہیں بناتا۔ برعکس اس کے یہ سائنٹفک علم کی صحت کو اس کی حدود کے اندر اندر متیقن اور مضبوط بناتا ہے ؎

